

LA DESCOLONIZACIÓN DEL "SODOMITA" EN LOS ANDES COLONIALES

Michael J. Horswell

Segunda edición corregida

La descolonización del “sodomita”

en los Andes coloniales

Michael J. Horswel

La descolonización del “sodomita”

en los Andes coloniales

La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales

Michael J. Horswel

Segunda edición Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de octubre N24-22 y Wilson

Casil a 17-12-719

Telf.: (593-2) 3962800 ext. 2638

Fax: (593-2) 2506267

E-mail: editorial@abyayala.org

Quito-Ecuador

Fotografía

de portada:

“Los perros de Balboa devorando sodomitas”.

De Peter Martyr, Decades, grabado por T. de Bry

Diagramación:

Ediciones Abya-Yala

Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09-135-2

Impresión:

Ediciones Abya-Yala

Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, mayo, 2013

Contenido

Reconocimiento

Desde mis primeros pasos por el sendero del inca, cerca del Cuzco-Perú, hace unos veinte años, fui cautivado por la belleza y serenidad de los Andes, y por la vibración y calidez de la gente que me acogió dentro de sus hogares y vidas. Como todos los estudiosos o aficionados de los Andes sabemos, una vez que empiezas a explorar la riqueza de la civilización que yace allí hasta estos días, es imposible no regresar. Irónicamente, una de mis primeras y más indelebles experiencias en el Cuzco fue la vez que fui perseguido por un agresivo y amoroso travesti, que se había interesado en mí, un ingenuo gringo mochillero, que buscaba practicar su español y aprender unas pocas palabras en quechua, en una peña nocturna. Que aquel a noche haya tenido algo que ver con la elección del tópico para este libro como proyecto de mi investigación doctoral, muchos años después, no lo sé.

Posiblemente, una memoria subliminal de esa experiencia disparó la curiosidad que me llevó a cuestionar la presencia de tantas referencias a los “sodomitas” travestidos en las crónicas e historias coloniales que leí en la Universidad.

Mi camino hacia los estudios latinoamericanos comenzó antes del inevitable viaje, gracias a la inspiración y tutoría de varios profesores en Carolina del Sur. Nunca hubiera pensado en estudiar español y literatura latinoamericana si no hubiera sido por la temprana inspiración de mi maestra de español en el colegio Rosemary Hunt. En la Universidad Wofford College, la profesora Susan Griswold continuó la motivación que me llevó a vivir y estudiar en España y Argentina. El profesor Walt Hudgins me inspiró para valorar la búsqueda del conocimiento y me ayudó a moldear la conciencia social que manifiesto en este trabajo. El desarrollo intelectual en el estudio de la literatura y cultura latinoamericana afloró en mí bajo la tutela de mis profeso-

res durante mi época como estudiante graduado en la Universidad de Maryland. Mi agradecimiento especial a Jorge Aguilar-Mora, Louise Fothergill-Payne, José Emilio Pacheco, José Rabasa y Javier Sanjinés por todo ello.

Debo una especial cuota de gratitud a Regina Harrison, la directora de mi disertación doctoral y la persona que me guió hacia una especialización en la región andina. El amor de la profesora Harrison por los Andes y su integridad académica me inspiraron de numerosas formas. Su diligente y paciente guía a lo largo de mi programa doctoral me hizo un mejor investigador, escritor y profesor. Mi agradecimiento por su continuo apoyo y amistad.

En Perú, en el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, quiero reconocer la ayuda de Henrique Urbano, Juan Carlos Godenzzi y el resto del profesorado y los bibliotecarios del Colegio Andino, sobre todo a Irene Silverblatt, Bruce Mannheim e Isabel Iriarte. Agradezco también a mis profesores de quechua, Janet y Claudio Vengoa, quienes me introdujeron en las sutilezas del lenguaje y de la cultura, y compartieron conmigo su rico patrimonio cultural y hermosas voces cantantes. La cocina llena de sabor de doña María y los bailes de huayno hicieron de mi estancia en el Cuzco de lo más agradable. Fue precisamente en la mesa de doña María en donde empecé a entender la calidez y profundidad del pueblo andino.

Fui afortunado de tener el apoyo financiero de varias instituciones para llevar a cabo la investigación durante algunos años, incluyendo la beca del Programa de Educación de Seguridad Nacional,

la beca FLAS del Departamento de Educación de EEUU y la beca para la Investigación de Verano de la Facultad Dorothy F. Schmidt de Artes y Letras de la Universidad Florida Atlantic.

Agradezco a los muchos lectores quienes me hicieron invalorables sugerencias en los diferentes estados de este proyecto, incluyendo a Virginia Bel , Carmen Benito-Vessels, Karen Christian, Carlos Iván DeGregori, Kimberley Gauderman, Max Kirsch, William Leap,

José Antonio Mazzotti, Phyllis Peres, José Rabasa, Simon Richter, Peter Sigal, Doris Sommer, Gustavo Verdesio y a los lectores anónimos de la prensa de la Universidad de Texas. El aprecio a mis dos asistentes graduados, John Colhouer y Fernanda Márquez, por la ayuda con sus numerosos detalles. Mis colegas en la Florida Atlantic University han sido especialmente solidarios con mi investigación, especialmente Nora Erro-Peralta, Yolanda Gamboa, Martha Mendoza, Carmen Chávez, Luis Duno-Gottberg, Anthony Tamburri y Myriam Ruthenberg.

Estoy también muy agradecido por el apoyo del equipo editorial de la Universidad de Texas, especialmente con Theresa May, quien apoyó a este proyecto de principio a fin. Además mi agradecimiento para Allison Faust, Leslie Tingle y Nancy Bryan por su trabajo

en la preparación de este manuscrito para la producción. Un agradecimiento especial va para mi editora del texto en inglés, Kathy Bork, por su agudo ojo y rigurosa atención al detalle.

Quisiera reconocer a Pablo Rivabel a, estudiante graduado de Florida Atlantic University, quien dedicó muchas horas de su tiempo a la revisión de la traducción del texto en inglés para la primera edición.

Asimismo, nada de esto hubiera sido posible o hubiera merecido la pena sin el apoyo y compañía de mi familia y amigos. Estoy agradecido por la paciencia de todos y el amor a lo largo de este proceso. Nunca hubiera terminado este proyecto sin el constante apoyo, amistad, lluvia de ideas y edición de mi querida amiga Lynda Klich. Mi hermana Patti siempre ha estado ahí para mí, incluso viajando al Perú con George para verme mientras estaba haciendo la investigación en el Cuzco y escalando el sendero inca conmigo. En los últimos años me ha enriquecido la vida de forma inmensa mi compañero Darwin. Gracias por su apoyo y comprensión. Dedico este libro a mis padres y abuela por la vida que me dieron, y por su amor, el cual todavía me nutre.

Michael J. Horswell

Finalmente, en esta segunda edición, agradezco mucho el

trabajo editorial de Abya-Yala y su equipo por su valiosa colaboración, especialmente en la persona de Marcelo Páez-Díaz.

Introducción

Tropos transculturadores de sexualidad, *tinkuy* y tercer género en los Andes

Los Curacas y Mitmais (de Carabaya) trae a chuqui chinchay,
animal muy pintado de todos colores.
Dizen que era apo de los otorongos, en cuya guarda
da a los ermofraditas yndios de dos naturas.

– Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*

Es gente muy bel aca son todos sométicos no hay principal
que no trayga quatro o cinco pajes muy galanes.
Estos tienen por mancebos.

– Juan Ruiz de Arce, *Relación de servicios en Indias*

A finales del siglo XV se produjo una crisis en la sucesión de los gobernantes incas en el Tahuantinsuyu –un pachacuti (cambio cataclísmico) que se convirtió en un momento liminal en la reproducción cultural del cuerpo social andino y en la transición de los cuer-

Michael J. Horswell

pos imperiales incas de una generación a otra.1 Como se recontó en el primer epígrafe para mediar la tensión creada durante esta época de cambio, el inca convocó en el Cuzco a una figura inusual, el *chuqui chinchay* o el *apo* de los otorongos, una deidad de la montaña de los jaguares quien había sido el patrono de los indígenas de “dos géneros”.2

Aunque no se conoce precisamente el por qué el chuqui chinchay fue l amado al Cuzco ese día, podemos ahora apreciar que este apo era una figura reverenciada en la cultura andina, y que sus huacsas, o asistentes rituales -individuos del tercer género- eran actores vitales en ceremonias andinas. Estos chamanes qariwarmi (hombres-mujeres) mediaban entre las esferas simétricamente dualísticas de la cosmología andina y la vida diaria presentando rituales que en momentos requerían prácticas eróticas entre ellos. Sus atuendos travestidos servían como un signo visible de un tercer espacio que negociaba entre lo masculino y lo femenino, el presente y el pasado, la vida y la muerte. Su presencia chamánica invocaba la fuerza creativa andrógena frecuentemente representada en la mitología andina.

El cuerpo de los sujetos del tercer género era un signo en el sistema semiótico que privilegiaba la representación y la comunica-

1

Es importante entender el espacio físico y cultural y a los pueblos representados en este libro como los Andes, andinos y cultura andina. Tawantinsuyu, el imperio inca, descubierto por los españoles en 1532, fue una región multiétnica y multilingüe que se extendió a lo largo de las montañas de los Andes, de lo que hoy es el sur de Colombia hasta el norte de Argentina; incluyó territorios que se expandieron desde las sierras del este hasta la cuenca de la selva Amazónica y hacia el occidente hasta el Océano Pacífico. Los incas fueron uno de los muchos grupos étnicos en esta región; un grupo que comenzó una expansión imperial a mediados del siglo XV. Rápidamente establecieron relaciones gubernamentales recíprocas entre su capital serrana del sur, y su lugar de origen, Cusco, y otros centros étnicos a lo largo de los Andes. Este incremento de poder fue realizado en un período de ochenta años; por eso, muchas culturas no-incas pudieron conservar mucha de su identidad y lenguaje. Mientras trato el Tawantinsuyu y la subsecuente invasión y colonización española, me esforzaré por diferenciar las distintas áreas culturales. De hecho, afirmaré que la diversidad de etnias presentó desafíos únicos para el retrato de la cultura inca y andina de los cronistas espa-

ñoles en el siglo XVI y podría ayudar a explicar por qué y cómo los sujetos de este estudio, individuos del tercer género, fueron objetos de transculturación.

2

Esta anécdota es encontrada en la *Relación de antigüedades* del escritor ladino Santa Cruz Pachacuti. Analizaré este pasaje en mayor detalle en el Capítulo tres.

ción en un plano corporal más que sobre una página escrita. La memoria colectiva de los andinos dependía de la transmisión oral y la interpretación asistida por dispositivos mnemotécnicos tales como el quipus (cuerdas multicolores anudadas utilizadas para recordar datos históricos y administrativos en los Andes), textiles, topografía natural, rituales, arquitectura monumental, cerámica y escultura. Sobre todo,

esta memoria dependía más de la gente que representaba la historia ritualizada de su cultura que de los alfabetos impresos tecnológicamente y estandarizados, una significativa diferencia cultural que tendría un impacto grande cuando la invasión española, otro pachacuti, fue desatado en los Andes. La no permanencia del cuerpo humano y sus vestiduras reflejaban la relativa fragilidad de la memoria cultural andina. Cuando las figuras sagradas como el *chuqui chinchay* y sus practicantes rituales del tercer género son inscritos como diabólicos e inaceptables en los escritos coloniales españoles, los académicos son presentados con un reto.

La "conquista" española y la colonización de los Andes fue inscrita para la posteridad en los legendarios "libros de los valientes", narraciones que crearon las afamadas "ciudades letradas" en las sombras del "lado obscuro" del humanismo renacentista.3 Estas metáforas familiares de la hegemonía de la literatura española en las Américas tienen en común una masculinidad asumida por parte del escritor, una masculinidad a menudo naturalizada en los textos coloniales originales, posteriores historiografías y criticismo literario. La relación entre la literatura colonial y el sujeto masculino dominante personificado por el hombre ideal renacentista, uno de armas y letras, encuentra sus propias raíces en la cultura y literatura medieval ibérica. Esta subjeti-

vidad fue central a la formación de las narrativas coloniales que tra-
taron de crear sentido de la invasión, la colonización y la resistencia indígena, en el primer siglo después de que Francisco Pizarro penetró

3

Me estoy refiriendo explícitamente a tres trabajos fundamentales en los estudios coloniales latinoamericanos: *Books of the Brave* de Irving Leonard; *La ciudad letrada* de Ángel Rama; y *The Darker Side of the Renaissance* de Walter Mignolo.

la costa oeste de América del Sur. Sin embargo, los "valientes", "letra-dos" hombres del tiempo, algunos más o menos tocados por las na-cientes filosofías humanistas, expresaron una inestabilidad implícita de la sexualidad masculina española en sus escritos, una inestabilidad revelada en interacciones discursivas del sujeto masculino ideal una vez más bajo el asalto de un Otro cultural, esta vez por los indígenas americanos más que por los rivales moros en Iberia.

Desde los inicios del "encuentro" y la "conquista" de las Amé-ricas, las diferencias de género y sexualidad de los indígenas, como las que personificaron los practicantes rituales del tercer género, desafia-ron los conceptos españoles de masculinidad y feminidad. Los cronis-tas, misioneros, sirvientes civiles e historiadores del periodo reacciona-

ron a estas diferencias inscribiéndolas en el discurso colonial a través de lo que yo considero "tropos de sexualidad" y a través de testimonios interpretativos distorsionados. Tales figuras literarias son importantes indicadores para los lugares de enunciación adaptados por los escritores españoles que las emplearon.4 Argumento, sin embargo, que estas figuras también dejaron huel as de valores culturales precolombinos y subjetividades que pueden ser recuperadas a través de cuidadosas lecturas y reconstrucciones de los fragmentos del discurso colonial.

Este libro tiene un doble objetivo: interrogar la naturaleza performativa de estas figuras de sexualidad encontradas en los primeros textos coloniales y recuperar el conocimiento subalterno de los sujetos de tercer género colonizados y mal representados por las figuras retóricas o tropos de sexualidad. Argumento que la memoria cultural andina de lo que se convierte en conocimiento subalterno fue representada a través de presentaciones rituales consideradas anatema

4

Cuando hablo de "locus" o "lugar de enunciación, me refiero al uso que Walter Mignolo hace del término para significar algo que "invita a un cambio de orientación y nos permite pensar en la identificación más que en la identidad, como un proceso de ubicación relacionado con el lugar donde se habla, más que una descripción que captura la correspondencia entre lo que uno es y lo que uno está supuesto a ser acorde a algunas realidades culturales preexistentes" (*Darker Side of Renaissance*, 11).

a los valores culturales que informó el discurso colonial español. El uso público del cuerpo, fuera del contexto de los vestigios de la religiosidad medieval cristiana, fue visto por los españoles como una abyecta actividad afeminada y por eso, idólatra o pecaminosa. El cuerpo andino, un sitio de memoria cultural, se subyugó a un discurso masculinizado, letrado e incorporado dentro de las sancionadas prácticas religiosas españolas y cristianas, como las celebraciones del Corpus Cristi. Desde la perspectiva española, la reproducción ritual cultural a través del cuerpo era una resistencia indígena peligrosa, y las huel as de esta ritualidad sagrada fueron vistas como contra discursos herejes, que algunas veces enfrentaron lo femenino o andrógeno en contra de lo masculino.

En la cultura de España, lo femenino y lo andrógeno eran despreciables, mientras que en la cultura andina lo femenino era entendido como complementario y recíproco de lo masculino. Las tensiones entre estas dos posturas fueron ritualmente negociadas con el objetivo de recrear el conjunto andrógeno originario y utópico, representado en la mitología andina. El balance simétrico entre lo masculino y lo femenino fue en momentos arbitrado a través de representaciones corporales de sujetos rituales del tercer género, usualmente representados

como sodomitas lascivos e inferiores por los tropos españoles de sexualidad. Los andinos travestidos introdujeron una crisis dentro del paradigma patriarcal español, porque la ruptura simbólica del tercer género en el sistema binario de género sirvió con el propósito de crear armonía y complementariedad entre los sexos e invocó el poder y privilegio de la fuerza creativa andrógena.

Este desafío a las normas sexuales y de género españolas ocasionó una contraofensiva en varios campos de la cultura colonial: historiografía, ley civil, literatura eclesiástica y representaciones artísticas y religiosas. Estos sectores de discurso colonial conspiraron en el intento de borrar y eventualmente transculturar la subjetividad ritual del tercer género.

Los esfuerzos españoles para eliminar a los practicantes rituales, representados en este estudio por el tercer género *ipa* u *orua*, quienes interpretaban y trasmitían el conocimiento cultural, fue un intento por destruir parte de la memoria de un pueblo y su entendimiento del cosmos.5 En las primeras crónicas de la conquista del Tahuantinsuyu encontramos referencias del malentendido y la mala interpretación cultural de figuras enigmáticas del tercer género, comúnmente referidas por los españoles como sodomitas, y el llamado para su extermina-

ción. El comentario de Juan Ruiz de Arce, en su crónica de la primera exploración de Francisco Pizarro de la costa de América del Sur y que sirve como segundo epígrafe a esta introducción, prepara el escenario para los siguientes cien años de aculturización de género y sexualidad indígena. Su ecuación de sexualidad homoerótica y lujuria refleja valores patriarcales medievales y un desprecio de lo femenino que expresaba las subjetividades de los conquistadores en las Américas. Su mención de pueblos "ruines", cuyos líderes fueron representados como tan corruptos por mantener concubinas masculinas, inicia el discurso de vilipendio que ofuscó las complejidades de la cultura del género indígena. Julia Kristeva ha definido el abyecto como aquel que "perturba la identidad, el sistema y el orden; que no respeta fronteras, posiciones, reglas" (*Powers of Horror*, 11). Por esto argumento que, tal y como ocurría en España, lo femenino fue entendido por los escritores coloniales como un disturbio del "orden" masculino y una amenaza a las "fronteras", que el sujeto masculino español custodió en su función de identidad de género. En los Andes, la sexualidad entre sujetos del mismo sexo y el sujeto del tercer género amenazaron estas "reglas" y pusieron en cuestión el "sistema" patriarcal construido sobre la base de categorías duales de género.[6]

5

Estos términos tomados del aymara (*ipa*) y del quechua (*orua*), que significan “tercer género” están explicados en los capítulos tres y cuatro.

6

Vested Interests de Marjorie Garber es un temprano reconocimiento del papel que las manifestaciones culturales de las “terceras” posiciones pueden tener en el discurso y la crisis de ansiedad que pueden producir. Ella enfatiza, en su análisis de travestismo, que “tercero” es

Es importante localizar este análisis en el contexto transatlántico en los inicios del periodo moderno. Para entender esta primera ola de globalización en las Américas y sus efectos sobre la cultura de género indígena se requiere un constante cruce de los océanos para comprender cómo los valores morales y los tropos literarios viajaron hasta la periferia del Imperio español en las Américas y, en retorno, lo que las percepciones y reevaluaciones de los cronistas llevaron de vuelta a las metrópolis. Yo trazo las raíces de este desprecio de lo femenino a la Península Ibérica leyendo los tropos de sexualidad en los textos de literatura canónica y buscando cómo la subyugación de lo femenino se manifestó en la persecución de la sexualidad no normativa desde la perspectiva hegemónica española. Sin una apreciación de la historia de la inestabilidad profundamente enraizada de la masculinidad ibérica,

uno no puede entender la ansiedad expresada en las crónicas e historias de los Andes relacionada con las representaciones de sexualidad y rituales sagrados de la esfera femenina y andrógena de la cultura andina. Mientras la transculturación de los Andes se desenvuelve, esta ansiedad es absorbida por la primera generación de escritores ladinos y mestizos, que más bien obscurecen nuestro entendimiento del género y sexualidad indígenas prehispánicas.[7] Los tropos transculturados de sexualidad cruzan de regreso a la península en un venerable texto trasatlántico, uno producido en la España renacentista por un mestizo andino quien se convertiría en uno de los mediadores culturales entre la herencia de su madre inca y el ancestro de su padre español. El célebre Inca Garcilaso de la Vega representa la angustia de género originaria de Iberia del Otro cultural, que analizo en *El poema del mío Cid*, a través de lo que llamo el sacrificio de sus ancestros incas "homosexuales", expresada en su obra fundamental, *Los Comentarios reales*.

un modo de articulación, una forma de describir un espacio de posibilidad. El tres pone en cuestión la idea de uno: de identidad, autosuficiencia, autoconocimiento" (11).

7

Un ladino es un indígena quien ha aprendido a leer y escribir lenguas coloniales y ha sido evangelizado en la doctrina católica.

Para reconstruir la destrozada subjetividad del tercer género, casi borrada en el discurso colonial de los Andes, hay que reproducir un retrato del sujeto basado en una imagen distorsionada de este Otro abyecto, una imagen que viene del mismo discurso que lo distorsionó. ¿Cómo hacemos que tal imagen sea íntegra y completa cuando el lenguaje que refleja los fragmentos de el a es el mismo que rompió la ilusión de su totalidad en primer lugar? ¿Cómo entendemos las subjetividades representadas por palabras congeladas de un alfabeto extranjero cuando esos mismos sujetos fueron inscritos en su memoria colectiva cultural indígena a través de representaciones rituales en una tradición oral? Para darle sentido a las referencias fragmentadas de los llamados "sodomitas transvestidos" y encontrados en las historias coloniales, hay que embarcarse en un estudio cultural prehispánico, colonial y multidisciplinario de género y sexualidad en los Andes. Para comprender esta representación de subjetividades colonizadas marcadas por procesos de marginalización en discursos hegemónicos se requiere una revisión de la cultura de género y sexual, tanto del invasor como del invadido.

Entonces, inicio este estudio reubicando las subjetividades del tercer género desde los márgenes de los estudios coloniales hacia

el centro y sugiero que, desde este nuevo punto de vista, apreciemos un cuestionamiento de las oposiciones binarias de género y sexualidad que han marginado históricamente lo que podría ser entendido como una identidad “homosexual”. Esto no es para situar este proyecto solamente, o incluso primariamente, en la reciente tendencia académica de estudios homosexuales, sino para traer aspectos de esta teoría a los estudios coloniales andinos con el objetivo de representar un reclamo de espacio en el registro histórico y teórico.[8] Es en este espíritu que

8

William Leap ha caracterizado el movimiento *queer*, en sus modos tanto “nacionalista”

como “teórico”, como un “afirmación del espacio” (*Word’s Out*, 103-104). ”Bajo esta fórmula, ‘queer’ no es más que el estatus del ‘otro,’ como está definido por las convenciones de la corriente principal. *Queer* es ahora el punto de inicio para una propia crítica social *queer*, y la corriente principal está ahora posicionada, a pesar de sus objeciones, dentro del margen” (ibíd., 104). Para una discusión de “teoría *queer*” y su aplicación a la lite-

coloco al tercer género andino en el centro de esta investigación, como una subjetividad que una vez sirvió un papel ceremonial en la cultura andina y que después puso en cuestión las oposiciones binarias de género colonizadoras que marginaron su subjetividad, alguna vez sagrada. Esto es para restaurar al sujeto abyecto a su tercer espacio histórica-

mente vital, un lugar que medió entre los espacios binarios absolutos.

El restaurar el tercer espacio requiere una nueva estrategia de lectura

para los textos andinos coloniales. Como lo explico más abajo, esta

aproximación me lleva a reconceptualizar la transculturación como un

proceso que produce alteridad, como un "tercer espacio" dinámico en

la continua corriente de reproducción cultural en la cual los sujetos

queer son producidos. Esta "excentricidad" del término "transcultura-

ción" está formulada de la filosofía y práctica narrativa andina; quiero

ratura, ver *What Does Queer Theory Teach Us about X*, por Lauren Berlant y Michael Warner: "Los públicos *queer* hacen disponible diferentes entendimientos de pertenencia en diferentes momentos, y la permanencia en ellos es más un problema de aspiración que una expresión de una identidad o una historia" (344). Otra contribución temprana a la teoría *queer* es *Making Things Perfectly Queer* de Alexander Doty. Doty parte de la idea de que las posiciones *queer* en una cultura masiva están construidas en contextos histó-

ricos específicos y que el lector tiene la posibilidad de adoptar una estrategia receptiva que privilegie una lectura "queer" en cualquier texto. Esta aproximación libera al lector de utilizar su imaginación con el objetivo de reconstruir una historia que ha sido denegada por razones socio-históricas. El lector "queer" reclama un espacio marginal desde el cual puede leer el texto. Teresa de Lauretis, en "Queer Theory" caracteriza esta estrategia como

"una forma de resistencia a la homogenización cultural" con el objetivo de explorar "otras construcciones del Sujeto" (iii). Max Kirsch, en *Queer Theory and Social Change*, previene a los académicos acerca de las implicaciones sociales de aceptar la teoría *queer*, debido a su tendencia de presionar al individuo, fomentando en consecuencia los fines del capi-talismo avanzado y su alienación y desmotivación de acción de la comunidad. Mi estudio señala cómo la subjetividad *queer* puede, de hecho, construir comunidad a través de un ejemplo de presencia del tercer-género en acciones rituales de comunidad. El reafirmar el lugar histórico de los sujetos *queer*, sin romantizar o ignorar la

realidad material de su existencia, es un paso importante hacia un entendimiento alternativo de las posibilidades en la reproducción cultural y la interacción social.

Para evitar cualquier posible malentendido de mi posición, el lector de este estudio debe tener en mente que no estoy sugiriendo que los sujetos de tercer-género analizados más adelante son equivalentes a o fundadores del gay moderno, la lesbiana, el bisexual o las identidades transgéneras. Lo que podrían compartir con los sujetos *queer* de hoy es una historia similar de marginación. Hice esta misma distinción en una versión anterior de mi investigación ("Third Gender", 31n1). Yo trato el tema de la idealización de sujetos de liminalidad de género más adelante.

pensar desde un paradigma andino de reproducción cultural, con el objetivo de revigorizar una construcción teórica nacida en el Caribe y utilizada a lo largo del continente hasta su casi agotamiento.

Transculturación: un tercer espacio *queer*

El concepto de transculturación ha experimentado una intensa revisión teórica en los últimos años. El término habla de un proceso multifacético, en el cual las culturas hegemónicas influencian a las subyugadas, las cuales dejan algo de lo viejo y adquieren algunos valores y significados nuevos, y en el cual formas culturales completamente nuevas son creadas.[9] A Fernando Ortiz se le atribuye la invención del término transculturación en su estudio de 1940, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Su neologismo intentó remplazar la

palabra difundida en la literatura sociológica, “aculturación”, la cual para Ortiz significaba “el proceso de transición de una cultura a otra y sus abundantes repercusiones sociales” (98). Ortiz creía que los proce-

9

En este estudio entiendo la “cultura” como un “espacio disputado” en el cual los sujetos reproducen significados y valores en turbulentas corrientes de cambio, en las cuales el producto estético de su reproducción no es más que estrechas ventanas a través de las cuales, tanto extranjeros como locales, pueden ver las experiencias vividas de los productores de cultura. Como Homi Bhabha ha observado, implícito en este entendimiento de cultura está la noción de luchar por la supervivencia; él nos motiva “a comprometernos con la cultura como una desigual e incompleta producción de significado y valor, a menudo compuesta de demandas y prácticas inconmensurables, producidas en el acto de

la supervivencia social” (“Postcolonial Criticism”, 438). Ya que Bhabha teoriza la cultura en el contexto de realidades postcoloniales, sus percepciones son aplicables al momento colonial también, especialmente si consideramos la “zona de contacto” colonial, como la definió Mary Louise Pratt: “los espacios sociales donde las culturas dispares se reúnen, chocan, y lidian con la otra, a menudo son altamente asimétricos en relaciones de dominio y subordinación” (*Imperial Eyes*, 4).Fuera de estos espacios culturales disputados vienen nuevas formas para ser procesadas y entendidas por los productores y los receptores de signos culturales. Esta forma de comprender la cultura es crucial para este estudio, pues, en palabras de Bhabha, la “gran, aunque inquietante, ventaja de esta posición es que te hace crecientemente consciente de la construcción de la cultura y la invención de la tradición” (“Postcolonial Criticism”, 438). Mi análisis toma una posición similar en relación a la cultura andina y se enfoca en cómo el género y la cultura sexual son reconstruidos en las nuevas zonas de contacto de los primeros cien años después de la llegada de los conquistadores españoles.

sos sociales y culturales que formaban la cultura cubana del siglo XX

fueron mucho más complejos, y como su detal ado análisis del desarrollo histórico cubano sugiere, “la historia real de Cuba es la historia de sus entremezcladas transculturizaciones” (ídem.), la cual incluye la mezcla de muchas razas y etnias, desde los originarios taínos hasta los inmigrantes españoles, africanos, asiáticos y anglos. Defendiendo su neologismo, Ortiz explica:

Entendemos que el vocablo “transculturación” expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial “desculturización”, y además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse “neoculturización” (…) En todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una “transculturización”, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (1995, 83).

Este proceso, sin embargo, no es un intercambio igualitario de valores culturales, como podría llevarnos de alguna manera a creer

la descripción que hace Ortiz del mestizaje. Debido a la violenta y persistente naturaleza de las prácticas coloniales, los escenarios primeros e intermedios de transculturización pueden ser caracterizados como “aculturización” y “desculturización”, tal y como Ortiz entiende los términos, mientras en escenarios simultáneos y posteriores las estrategias de resistencia y acomodo de la cultura marginada comienzan a afectar a la cultura invasiva dominante, la cual lleva a nuevas formas culturales en la “zona de contacto” o neoculturizaciones (Pratt 1992).

La metáfora fundacional de Ortiz equipara el proceso reproductivo cultural con la procreación humana. Silvia Spitta, en su reconsideración del término, observa como Ortiz “tiende a omitir los

desbalances de poder” (*Between Two Waters*, 6). El a señala que en “su interés por la familia y las relaciones entre los sexos como modelo para la transculturación, las mujeres y los hombres, madres y padres, aunque fisiológicamente diferentes, son asumidos como iguales. Mujeres y hombres, sin embargo, nunca son iguales en lo que se refiere a poder, particularmente en un contexto colonial basado en la violencia de una raza sobre otra y un género sobre otro” (ídem.). Como Walter Mignolo ha observado, la conceptualización de Ortiz estaba profundamente

conectada con cuestiones de nacionalidad y no trataba el colonialismo (*Local Histories/Global Designs*, 16). La prioridad de Ortiz era la de caracterizar la historia cultural única de su nación a través de un concepto de mestizaje que privilegiaba metáforas biológicas y reproductivas. A esta crítica yo añadiría que el paradigma heterosexista de Ortiz debe ser impugnado porque un modelo de reproducción cultural no debe excluir implícitamente a aquellos sujetos que no conforman las formas hegemónicas de sexualidad. Es decir, las metáforas normativas no conllevan la complejidad y heterogeneidad de la reproducción cultural. Como lo veremos en este estudio, por ejemplo, practicas homosexuales y transexuales eran ritualmente importantes en la reproducción cultural de la región andina. Además, mientras los sujetos del tercer género se convierten en marginados y adquieren una nueva significación en el proceso de colonización, se quedan en el discurso hegemónico como signos de transculturación o tropos *queer* de sexualidad. El ignorar el prejuicio heteronormativo inherente a la metáfora de Ortiz es diseminar un término teórico que replica la misma ideología de exclusión que los críticos buscan desafiar en nuestras lecturas de la cultura colonial y postcolonial de las Américas. La tarea entre manos es entender cómo y por qué la representación de género y sexualidad cambió, y qué afinidades ideológicas hicieron su representación como

un tema conflictivo; por eso, es necesario analizar temas de transcultu- ración desde una perspectiva que no guarde marcadores de identidad como esenciales o naturalizados.

Así pues, yo pienso que el proceso de transculturación produce y es producido por subjetividades *queer*. Este término *queer*, como yo lo uso a lo largo de este estudio, evoca deliberadamente los significados más comunes tanto en su denotación tradicional como algo “diferente, singular, extraño, dudoso, sospechoso, excéntrico”, como en su más común, moderno, activista y académico significado, el cual es transgresivamente marginal a la normatividad sexual y de género. La producción de un “sujeto culturalmente *queer*”, es decir, subjetividades excéntricas y singulares, es central en el proceso. Los varios sujetos de transculturización producidos y reproducidos son constantemente marginales a las culturas hegemónicas y a las subyugadas, y a menudo no se encuentran en terceros espacios, ni en la cultura originaria, ni tampoco en la nueva invasora. Homi Bhabha ha observado que el discurso colonial no solo reprime a las voces nativas a través de sus abundantes líneas de autoridad colonial, sino que también crea sujetos híbridos que no son de la cultura nativa ni dominante y que ocupan posiciones liminales entre las dos (*Location of Culture*, 36-39). Así,

ellos personifican y articulan diferencias en estos "terceros espacios" particularmente en las "zonas de contacto" colonial, poscolonial y neo-colonial. Estas diferencias son muy a menudo consideradas no-orto-doxas y la vanguardia de estos nuevos terceros espacios no son meros hijos e hijas "naturales" de la procreación cultural, como la metáfora de Ortiz podría implicar. Una concepción más radical de la alteridad de sujetos transculturizados abre nuestras lecturas y entendimiento de la reproducción cultural para incluir a aquellos actores sociales, cuyo género y sexualidad *queer* los han distinguido en su cultura origina-ria, así como también los han marginado crecientemente en la cultura transculturalizada. El reconocer los aspectos *queer* de la reproducción cultural es afirmar la alteridad que los sujetos deben asumir o rechazar en la metamorfosis que ellos sufren y crean.

Gloria Anzaldúa comenzó a escribir acerca de las fronteras psíquicas y materiales de este tercer espacio en su influyente libro *Bor-derlands/La Frontera*, en el cual el a regresa a los escritos coloniales de México para recuperar términos de Nahuatl y de las culturas me-

soamericanas de sus ancestros. Los términos *nepantla* y *nepantlismo*, primero definidos por Anzaldúa como "dividido entre dos maneras

de ser” (ibíd., 100) son tomados de la autodescripción de un escritor indígena, durante el siglo XVI. Aunque *nepantla* es teorizado como el espacio geográfico liminal situado entre Mesoamérica y los Estados Unidos, Anzaldúa también entiende el concepto como un espacio psíquico de transformación en el cual nuevos sujetos son agentes en la creación de sus nuevas realidades. Las *nepantleras* (mujeres viviendo esta experiencia de *nepantla*) crean nuevas formas de lenguaje, relaciones culturales, y nuevos valores que expresan estados liminales del ser, en las intersecciones de género, etnia, clase, raza, sexualidad y desplazamiento geográfico. Esta autora, primero empleó el término en el desarrollo de la noción de una conciencia mestiza, cuyo lugar es ese intenso, ambiguo tercer espacio de liminalidad y creatividad: “al intentar obtener una síntesis, el ser ha adicionado un tercer elemento, el cual es más grande que la suma de sus varias partes. El tercer elemento es una nueva conciencia —mestiza— y aunque es una fuente de dolor intenso, sus energías vienen de un movimiento creativo continuo que sigue deshaciendo el aspecto unitario de cada nuevo paradigma” (ibíd., 101-102). El tercer espacio del *nepantlismo* cede historias alternativas que le dan voz a sujetos subalternos y su “conocimiento”. Anzaldúa define el “conocimiento” de estos sujetos como “una epistemología que trata de incluir todas las dimensiones de la vida, tanto los mundos in-

ternos —lo mental, lo emocional, lo instintivo, lo imaginario, lo espiritual y corporal— como los mundos externos —lo social, lo político y las experiencias vividas—” (*Entrevistas*, 177). Su trabajo complementa nuestra comprensión de transculturación, porque el a sin duda va al corazón de los procesos de la psique en la metamorfosis de cambios culturales e intenta entender las identidades híbridas que emergen de estos dolorosos procesos, mediados por el poder, que producen el “conocimiento”.

En este libro mostraré que en los Andes este proceso fue a veces llevado a cabo por sujetos que personificaron este tercer espacio en momentos ritualmente significativos, quienes además representaron

un “conocimiento” crucial para periodos transicionales en sus sociedades. Este es el conjunto de saberes que fue casi borrado por la conquista española y la colonización, pero que permanece integrado tanto en los escritos como en las practicas culturales de algunos escritores y practicantes rituales andinos, mestizos y españoles. Mi recuperación de lo que se convirtió en “conocimiento” y práctica subalternos, en el caso de los papeles rituales del tercer género en la cultura andina, puede ser entendido como “conocimiento” que informa procesos *queer* de

reproducción cultural.

Las relaciones de poder que informan este obscurecimiento del conocimiento subalterno determina qué valores y actividades culturales – *queer* y otras– continúan siendo reproducidas y cuáles son "sacrificadas" u olvidadas. Walter Mignolo ha contribuido a la teorización del conocimiento subalterno y la relación entre alteridad –lo que estoy caracterizando como sujetos *queer*– y el poder colonial. Él reconoce que

(…) la diferencia colonial es el espacio donde la colonialidad de poder está recreada. Este es también el espacio en donde la restitución del conocimiento subalterno está tomando lugar y donde la frontera del pensamiento está emergiendo. La diferencia colonial es el espacio en donde las historias locales que inventan e implementan diseños globales se reúnen con historias locales, el espacio en el cual los diseños globales tienen que ser adaptados, adoptados, rechazados, integrados o ignorados. Las diferencias coloniales finalmente, son lo físico, así como también la ubicación imaginaria donde el colonialismo de poder está trabajando en la confrontación de los dos tipos de historias locales exhibidas en diferentes espacios y tiempos a través del planeta (*Local Histories / Global Designs*, ix).

Aunque Mignolo está señalando cómo la "colonialidad de

poder" ha permeado un sinnúmero de espacios de la cultura global, tanto del centro clásico como de la periferia, a finales del siglo XX, su conceptualización de conocimiento subalterno, del pensamiento de

fronteras y la relación entre discursos local y global está enraizada en los escritos de los siglos XVI y XVII, del México colonial y de los Andes. Como Anzaldúa, Mignolo está intrigado por la noción de *nepantla*; él traduce "estamos nepantla" del Nahuatl como "estar o sentirse en medio de" (ibíd., x) y entiende la voz única que emerge en el contexto de diferencia colonial como una que expresa una "gnosis de frontera" o conocimiento. Este autor nos ayuda a apreciar la naturaleza dialógica de las "enunciaciones fracturadas" que emergen de espacios subalternos del colonialismo. Su énfasis sobre la semiótica del colonialismo nos guía a enfocarnos sobre los temas de representación y no sobre el mestizaje genético racial, en nuestro análisis de discurso colonial (o semiosis, como él lo prefiere). "Transculturación" como un término crítico es útil en tanto que sirve "para producir descripciones que cambian el principio en el cual descripciones similares han sido hechas hasta entonces en culturas de vocabulario académico (ibíd., 16).

Esta acentuación sobre las "descripciones" podría arriesgar la ubi-

cación de proyectos como el mío en un logocentrismo eurocéntrico, si no fuera por la concomitante insistencia de Mignolo de que nuestro análisis sea planteado en una “hermenéutica pluritópica”. Este entendimiento de semiosis colonial enmarca mi aproximación al conocimiento subalterno encontrado en las representaciones del cuerpo, particularmente los signos corporales *queer* que significan conocimiento importante, o “gnosis de frontera” en los Andes coloniales. Adicionalmente, mi atención a la especificidad de cuerpos culturalmente representados y sus abundantes representaciones en los fracturados enunciados de colonialidad subalterna nos recuerda prestar más atención a la agencia de aquellos participantes en los procesos de transculturación.

En otras palabras, los “transculturizadores”, como Ángel Rama nombró a la vanguardia de la neoculturización en América La-

tina, son agentes en el curso del cambio cultural.10 Estos sujetos no pueden ser ciegamente celebrados, como se ha hecho en mucha crítica relacionada con la hibridez y mestizaje. En su lugar, una lectura más refinada de los efectos de la transculturación sobre todos los actores sociales es necesaria, especialmente cuando esto se relaciona con los

aspectos *queer* de la cultura. Algunos transculturizadores *queer* que considero en este estudio, como el Inca Garcilaso de la Vega, por ejemplo, contribuyeron a la marginalización de los nuevamente coloniza-

dos, sujetos sexualmente *queer*, a pesar de su papel tradicional en la

reproducción cultural de su cultura originaria. Me enfocaré en este fe-

nómeno con el objetivo de interrogar la hibridez cultural y su relación

con la heterogeneidad sexual de la cultura andina y con el tema más

amplio de lo que Rama l ama el proceso de "selección" iniciado por los

transculturizadores.

Alberto Moreiras problematiza este proceso de selección

recordándonos que la transculturación trabaja como una "máquina

10

Transculturación narrativa en América Latina (1982) de Ángel Rama es el más responsable por la difusión del término transculturizadores en la crítica literaria, un proyecto que él comenzó con su análisis de Arguedas y extendió a otros transculturizadores que nego-ciaron la compleja "neoculturización" de América, cerrando brechas entre las tradiciones orales y literarias nativas, y la producción cultural europea y norteamericana. Los críticos latinoamericanos han adoptado el término transculturación para describir las prácticas literarias y discursivas de finales del siglo veinte y, en el proceso, han ajustado el uso original de la palabra de Ortiz. José María Arguedas, por ejemplo, adaptó el término de Ortiz a la región andina al enfatizar la continua presencia e influencia de las culturas indígenas, una influencia que en Cuba ha sido virtualmente eliminada por la empresa colonial. Tanto sus trabajos etnográficos como literarios están marcados por un profundo sentimiento de identificación con el pueblo transculturizado del Perú y un compromiso por darle voz al único o carácter neoculturizado de la región. El trabajo de Antonio Cornejo Polar, desde 1980, también ha desarrollado cuidadosamente una noción similar de producción cultural de la región, culminando en su libro final: *Escribir en el aire*. Cornejo Polar problematiza los temas de discurso, el sujeto y la representación desde la

perspectiva de que la producción cultural latinoamericana, desde la colonia, ha sido formada por grupos de voces heterogéneos (17). Ya que la heterogeneidad cultural y sexual han sido obscurecidas por las tendencias hispanizantes de críticos peruanos y otros latinoamericanos, menos prejui-ciadas y más sutiles lecturas están abriendo las vías para revisiones de nuestra caracterización de producción cultural andina, en particular, y producción cultural latinoamericana, en general. Ver, por ejemplo, la colección acerca de temas de transculturación editada por Mabel Moraña, Ángel Rama y los estudios latinoamericanos.

de guerra, la cual se alimenta de la diferencia cultural, cuya función primaria es la reducción de las posibilidades de heterogeneidad radical" ("José María Arguedas y el fin de la transculturación", 218). Esta "máquina de guerra" reductiva puede ser "entendida como parte sistemática de la ideología produccionista occidental o metafísica, la cual todavía retiene un fuerte poder colonizador en relación a los campos simbólicos alternativos en la cultura" (ibíd., 218-219). Las reflexiones de Moreira sobre el borrado colonizador de todo lo que no entra en un cierto modelo productivo de transculturación proveen un marco de trabajo dentro del cual examinaré cómo el discurso colonial redujo la heterogeneidad sexual indígena a formas y prácticas aceptables para el catolicismo y el humanismo ortodoxos de inicios del periodo moderno. Esta "máquina de guerra" podría haber alcanzado su final en el trabajo de José María Arguedas, como Moreiras concluye, pero yo voy

a argumentar que comienza en los Andes con el sujeto híbrido colonial, el Inca Garcilaso y su *Comentarios reales*, un primer constituyente de la ciudad letrada.

A pesar de lo poderoso que es la dinámica social de transculturación, no podemos perder de vista las observaciones originales de Rama, las cuales privilegian la agencia de los transculturizadores (*Transculturización narrativa*, 38-39). Esto fue a través de un proceso de “plasticidad cultural”, en el cual “donantes” y “receptores” de una cultura seleccionan e inventan componentes culturales de las que las neoculturaciones serían estilizadas. Exploraré cómo los escritores indígenas y mestizos contribuyeron al silenciamiento del tercer género bien sea como una estrategia resistente de sobrevivencia, por un lado, y cómo, por el otro, codificaron el conocimiento del tercer género con el objetivo de preservarlo, como en el caso del escritor culturalmente *queer*, el ladino Santa Cruz Pachacuti Yamqui. El recuperar el valor cultural de esta diversidad prehispánica es un reto que requiere una “hermenéutica pluritópica” que resalta las huel as de lo oral y, por extensión, el discurso subalterno en los textos coloniales. Mi intención es resaltar la heterogeneidad sexual de la cultura andina prehispánica y colonial, muy a menudo perdida en los informes escritos, pero encon-

trada entre líneas en los cuentos orales transcritos y transculturizados, que son fuentes históricas y agentes transculturizantes en ese proceso. El entender cómo el *Otro* sexual es tratado en los textos coloniales nos ofrece una perspectiva nueva de los procesos de la subjetivización colonial y la hibridez subalterna, así como también una mejor apreciación de la naturaleza performativa de alteridad representada por los tropos de sexualidad.

Tropos tranculturadores de sexualidad

El discurso colonial español está marcado por una serie de elementos, que yo llamaré “tropos transculturadores de sexualidad”.11 Si la creación de tropos es el “alma” del discurso, como Hayden White lo ha afirmado (*Tropics of Discourse,* 3), entonces es crucial entender cómo ciertos tropos de género y sexualidad juegan un papel en la transformación de las subjetividades a quienes las figuras del discurso se refieren. Es a través del análisis de esta creación de tropos que podemos llegar a entender cómo los escritores españoles y posteriormente los mestizos e indígenas, usan el poder de sus imaginaciones y el peso de estos tropos en la interpretación de la cultura andina. Desde los años ochenta, los campos primarios del conocimiento que realizan estudios coloniales han experimentado una transformación

fundamental relacionada a la modificación epistemológica conocida ampliamente como el post-estructuralismo. La historia, la antropología y la crítica literaria han convergido en su creciente desconfianza del lenguaje como representación de la "realidad" y hacedora de "afirmaciones verdaderas".[12] Lo que antes fue una aceptación tácita de la trans-

11

Sigo la definición de Peter Hulme del discurso colonial como uno que es "un ensamble de prácticas lingüísticamente basadas y unificadas por su despliegue en el manejo de relaciones coloniales, un ensamble que podría combinar el más formulado y burocrático de los documentos oficiales… con la más no funcional y poco atractivas de las novelas románticas" (*Colonial Encounters*, 2).

12

Para esta tendencia en antropología, véase Clifford y Marcus, *Writing Culture*; Boone y Mignolo, *Writing without Words*; y Behar y Gordon, *Women Writing Culture*.

parencia del lenguaje, ha entrado en cuestionamientos; la polisemia de los signos, la ideología que informa los escritos y la complejidad de los contextos involucrados subrayan la inherente opacidad del lenguaje.

El desafío para mi proyecto y para cualquier análisis de historiografía colonial está identificado por White en su discusión de los problemas de la traducción narrativa del acto de conocer al acto de narrar ese conocimiento: "si vemos la narración y la narratividad como los instru-

mentos con los cuales los reclamos conflictivos imaginarios y los reales son mediados, arbitrados o resueltos en un discurso, comenzamos a comprender tanto el atractivo de la narrativa como las bases para rechazarla" (*Content of the Form*, 4).

En el caso de las crónicas, relaciones e historias que constituyen las fuentes primarias de este estudio, yo examino cómo los escritores españoles y mestizos *narrativizan* el género y la sexualidad de indígenas andinos. Yo problematizo cómo las narrativas resultantes infusionan eventos y observaciones en la zona de contacto con significancia inteligible a los españoles, pero externa a la cultura indígena. Llegaremos a entender que los reclamos de la verdad, incluidos en los textos, están relacionados con la autoridad colonial que legitima sus escritos en primer lugar y responde a lo que White llama el latente deseo de moralizar la realidad observada (ibíd., 14). Cada cronista o historiador que yo analizo debe ser entendido en el contexto de su lugar de enunciación; su relación con la autoridad y la tradición deben ser enfatizadas. La subjetividad del escritor es crucial para un entendimiento de su narrativa, ya que, en palabras de White "mientras más autoconsciente históricamente es el escritor de cualquier forma de historiografía, más es el cuestionamiento del sistema social y la ley que lo sostiene, la autoridad de esta ley, y su justificación y amenaza con

ocupar su atención” (ibíd., 13).

Para entender este deseo de moralizar es necesario examinar la tradición de la cual los cronistas e historiadores emergen; por eso, mis estudios comienzan con una lectura de la literatura peninsular española, la cual proveerá los antecedentes para la investigación pri-

maria. Subsecuentemente, la relación de cada escritor con el aparato colonial será examinada muy de cerca para detectar su influencia en la representación de la cultura de género andina. Mucho del corpus del discurso colonial tiene características protoetnográficas en el sentido de que los escritores intentan representar al Otro en las culturas andinas encontradas. Pero, como James Clifford nos recuerda en su crítica de las etnografías del siglo XX, esas representaciones son muchas veces más análogas a invenciones de culturas que representaciones transparentes de el as (Clifford y Marcus, *Writing Culture*, 2).

Importante en la “invención” de los Andes es la reproducción de tropos de sexualidad en el discurso colonial.[13] Últimamente esta figuración opera con un estereotipo del *Otro* cultural, quién en términos de Bhabha se convierte en un tropo fijo a través de la repetición de la representación estereotípica, la cual nos concierne especialmente en este

estudio debido a la forma en la que los discursos de poder inscriben las diferencias de los *Otros* sobre el cuerpo. Bhabha nos recuerda que “la construcción de sujetos coloniales en el discurso y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, requiere una articulación de formas de diferencia racial y sexual” (*Location of Culture*, 67). Debido a que se ha dado mucha atención a los estereotipos raciales del discurso colonial, también es importante examinar la diferenciación sexual del *Otro* y su relación retórica con el poder colonial. Adicionalmente, la problemática relación entre este *Otro* retórico en el discurso colonial dominante y las voces competidoras emergentes de escritores mestizos e indígenas sugiere que los tropos de sexualidad jugaron un papel significativo en los procesos coloniales de subjetivización y transculturación.

Jonathan Goldberg fue uno de los primeros en identificar la sodomía como figura discursiva colonial y en pedir más investigación sobre su uso en textos coloniales:

13

Inventing America de José Rabasa también postula la historiografía europea como “in-ventando” la noción de América que está inscrita en el discurso letrado de la conciencia europea.

Esta historia necesita ser recontada en una forma no presumida y

discriminativa tanto como sea posible con el objetivo de descubrir la densidad del concepto de sodomía, y para entender el trabajo que este hace; así como también para reconocer que la sodomía "esa supuestamente confusa categoría", como Foucault memorablemente la pone, no identifica ni a las personas, ni a los actos con ninguna coherencia o especificidad. Ésta es una de las razones por las cuales el término puede ser movilizado precisamente porque es incapaz de precisar definición; esto es también como la bancarrota del término, y lo que ha sido hecho en su nombre, puede ser descubierto (*Sodomy in the New World*, 46).

Este "tropo de sodomía" está caracterizado por las varias "movilizaciones" de los términos y modismos ambiguos que significan "sodomía". Como Goldberg lo reconoce en el tropo de sodomía, y como Bhabha lo ha teorizado para los estereotipos coloniales en general, es la "ambigüedad" de los tropos lo que los invisten con poder: "es la fuerza de ambivalencia la que le da al estereotipo colonial su aceptación: asegurando su repetibilidad en las cambiantes coyunturas históricas y discursivas; informa sus estrategias de individualización y marginalización; produce ese efecto sobre la verdad probabilística y predictibilidad, la cual, para el estereotipo, siempre debe estar en exceso de lo que puede ser empíricamente probado o lógicamente cons-

truido (Bhabha, *Location of Culture*, 66). Esta ambivalencia será subrayada en mi “genealogía” del término sodomita y sus muchos derivados.

Asunción Lavrin, concentrándose, en primer lugar, sobre las relaciones heterosexuales y el matrimonio en el México colonial, ofrece una definición, derivada de los “teólogos morales” de la época de los así l amados “pecados contra la naturaleza”, aunque el a no especifica estas fuentes: “la sodomía o el pecado contra natura era la copulación de dos personas del mismo sexo. También se aplicó, sin embargo, a cualquier forma de sexo entre hombre y mujer casados o no, contraviniendo la posición física aceptada por la Iglesia como “natural” (*Sexuality and Marriage*, 51). La definición de Regina Harrison de sodomía en el contexto colonial andino es más preciso y relevante a este proyecto, ya que está

tomado del catecismo peruano del siglo XVI (*True Confessions*, 20). Esta definición también sugiere que el término fue empleado para representar varios actos “no naturales”, incluyendo “bestialidad, homosexualidad o actos heterosexuales no naturales (ídem.).

Analizaré pasajes que hablan de actos sexuales entre hombres y sujetos del tercer género o lo que los escritores coloniales especularon que era la misma actividad sexual entre “sodomitas” no especificados,

mientras enfatizo cómo el tropo de sodomía transculturiza nociones representativas de género en la cultura andina.14 Estoy leyendo "sodomía" como un indicador discursivo para sitios de diferencia cultural, que evocan la ira de los colonizadores españoles moralistas y de los fantasmas transculturizados reiterados en el discurso. El significado de estas figuras estaba ideológicamente cargado para justificar conquista, masacre y colonización, como Goldberg sugiere. Aquellos sujetos que no se ajustan a la hegemonía del discurso cultural, especialmente aquellos que traicionaron el sistema de género binario, fueron demonizados a través de la retórica de la moralidad cristiana. La representación pública andina de la subjetividad del tercer género perturbó la semiótica española de masculinidad. Los travestidos, llamados sodomitas, fueron sujetos ininteligibles, quienes pervirtieron el significado ortodoxo de sexualidad, según los españoles, quienes marginaron al *Otro* sexual, considerado afeminado o sodomítico.

La resemantización de los sujetos andinos pertenecientes al tercer género en sodomitas, que se convierten en tropos del discurso colonial, resultaron de un proceso de transculturación que involucraba la representación de sus roles sociales en los escritos, tanto de los invasores como de los colonizados. Investigaré cómo estas figuras encontraron su lugar dentro del discurso legal civil, el cual controlaba los

pueblos nativos, y en los textos de literatura eclesiástica y ceremonia religiosa, que fueron las herramientas para la evangelización.

14

Distinguiré entre sodomía entre sexos opuestos y sodomía entre personas del mismo sexo cuando el referente sea ambiguo.

Implícito en este entendimiento del discurso histórico está el papel privilegiado de las tecnologías de escritura usadas en la coloni- zación de las Américas.15 El español impuso lo que Miguel de Certeau l amó una "economía escritural", en la cual las Américas se convirtie- ron en las "páginas en blanco" de los colonizadores, páginas a ser lle- nadas con un orden de fragmentos lingüísticos dispares que formaban la cultura indígena, el tema central en los escritos de los conquistado- res (*Practice of Everday Life,* 134). La autoridad hegemónica y su ley son inscritas sobre los cuerpos de los indígenas; la moral española "se graba sobre pergaminos hechos de la piel de sus sujetos" (ibíd., 140), cuyos cuerpos son "definidos, delimitados y articulados por lo que se escribe sobre [ellos]" (ibíd., 139). El cuerpo indígena, considerado en este estudio, es el sitio de esta violencia escritural, mientras el discur- so colonial se mueve hacia la formación del cuerpo social, en el cual

los códigos purgan elementos indeseables. Yo sostengo que el tropo de sodomía no solo estereotipa al *Otro,* sino que también funciona como "acto discursivo" en su denuncia activa de aspectos sagrados y profanos de sexualidad indígena, lo cual la lleva cerca de su desaparición de la cultura. Este acto discursivo tiene la característica única de ser

15

Parte del reto en trabajar con la economía escritural colonial es escrudiñar los fragmentos dejados, de lo que Walter Mignolo ha llamado el "lado oscuro del Renacimiento". Nosotros nos quedamos con las "huellas" del discurso indígena oral, vestigios, que Martín Lienhard ha identificado como integrales para una "literatura alternativa" (*La voz y su huella*).

De hecho, la teorización de Mignolo de la "semiosis colonial" nos motiva también a abrir nuestra interpretación no solo al escrito privilegiado del momento sino tomar en consideración otras formas de significadores culturales (*Darker Side of the Renaissance*, 7-8). Mi inclusión de la cerámica e iconografía pre-colombina así como también mi consideración de textos no literarios tales como el catecismo, los manuales de confesión y los sermones son un paso en esa dirección. Regina Harrison ha abogado largamente por el reconocimiento del "choque", no solo entre sistemas lingüísticos, sino también entre diferentes códigos culturales de expresión ("Modes of Discourse"). Su *Signs, Songs, and Memory in the Andes* nos instruye sobre cómo una "traducción cultural" debe profundizar en significados más recónditos en ambos sistemas culturales (32-54) e incluye producción cultural no-occidental como un objeto de estudio. Gustavo Verdesio, en sus artículos "Todo lo que es sólido se disuelve en la academia" y "En busca de la materialidad perdida", llama a poner más atención al registro material inscrito en los estudios postcoloniales y subalternos, con el fin de restaurar la agencia de los subalternos y comenzar realmente a tratar a los subalternos como sujetos y productores de conocimiento.

uno que "no se atreve a nombrarse", es decir, en momentos es un acto discursivo silencioso debido al legado cristiano medieval que prohibió la mera mención de la palabra sodomía. Mi análisis de la *Doctrina cristiana*, el primer libro publicado e impreso en el Perú, demostrará cómo palabras y frases del código fueron sustituidas en sermones, manuales de confesión y catecismos para representar la censura moral de este acto discursivo silencioso.

Lo que Michel de Certeau l ama la "maquinaria de representación" opera en dos formas: "la primera busca principalmente remover algo excesivo, enfermo, o no estético del cuerpo, u otro para adicionarle al cuerpo lo que falta" (ibíd., 147, énfasis original). Los españoles vieron a los sujetos pertenecientes al tercer género como peligrosamente "excesivos" dentro de una economía escritural, en la cual un sistema de género binario era privilegiado. Para remover estos excesos, sus cuerpos eran inscritos como moralmente enfermos y degenerativos al cuerpo social colonial. La segunda operación, según de Certeau, es "hacer que el cuerpo diga el código" (ibíd., 148); en nuestro caso, el indígena llega a creer y practicar la ley colonial inscrita en sus cuerpos.

A través de mi estudio de los códigos civiles, interrogatorios y prácticas disciplinarias, exploraré las formas en las que el discurso colonial inscribe las leyes españolas de masculinidad y heterosexua-

lidad sobre los cuerpos andinos colonizados. Esta revelación requiere que consideremos la afirmación de Michel Foucault de que el sexo es un producto del discurso europeo del siglo XIX para replantear la zona de contacto colonial en las Américas, como uno de los primeros espacios en los que los cuerpos fueron regulados y sexualmente registrados como posibles amenazas para los aparatos ideológicos del proto-Estado.

A lo largo de un siglo, la cultura de género andina fue reinscrita, no solo por los colonizadores, sino también por los pueblos mestizos e indígenas quienes se incorporaron dentro de la economía escritural, un elemento importante de la transculturación andina que está marcado por la resistencia y adaptación indígenas. Como de Cer-

teau aclara, “la normativa del discurso ‘opera’ solo si se ha convertido en historia, un texto articulado sobre algo real y habla en su nombre, i.e. una ley hecha historia e historizada, recontada por los cuerpos” (ibíd., 149, énfasis original). Exploraremos las formas en las cuales la normativa del discurso sobre género y sexualidad, comenzando con la tradición peninsular, transformó y fue transformada por los cuerpos andinos indígenas.[16] Es tiempo de leer la historia normativa desde

una perspectiva nueva para decodificar cómo los cuerpos sexualmente *queer* de los Andes ejecutaron papeles vitales en la reproducción cultural de su sociedad, mientras experimentaban la violencia escritural de los tropos transculturadores de sexualidad española.

16

Esta textualización del cuerpo comenzó a ser apreciada como parte de los escritos coloniales, poscoloniales y neocoloniales mientras el género y la sexualidad se convirtieron crecientemente en teorizados como construcciones discursivas, en los campos de la antropología y de la crítica literaria. Comenzando con una revisión del tratamiento antropológico de la mujer predicado sobre una crítica de tendencias estructuralistas que consti-tuyeron teorías totalizadoras basadas sobre oposiciones binarias y jerarquías de género, los académicos comenzaron a cuestionar la representación tradicional de la mujer como objeto pasivo relacionado a la “naturaleza”, y del hombre postulado como agente político y social asociado con la “cultura”. Adicionalmente a desestabilizar las asunciones costum-bristas de igualdad en las así llamadas culturas primitivas, los antropólogos comenzaron a explorar múltiples categorías de género en las sociedades que estudiaron. La antropología y el tradicional criticismo literario eurocentrista han comenzado a ser rotos mientras una gran atención es prestada a la especificidad cultural en los estudios de género. Las nociones de poder y estatus a medida que se relacionan con el género son ahora entendidas como culturalmente determinadas, lo cual ha llevado a cuestionar las categorías naturalizadas de “hombre” y “mujer”. Esto ultimadamente sugiere una reconsideración del papel del determinismo biológico en la categorización del género. Esta revisión está localizada sobre el cuerpo, siguiendo la elaboración de Clifford Geertz de la noción de Simone de Beauvoir de que los cuerpos (sexo) nacen, pero las personas (géneros) son construidas en contextos dados. El cuerpo está marcado por las ideologías de género de su sociedad, ideologías que cambian acorde a los contextos históricos. Debido a la diferenciación de que el cuerpo es cultural y no universal, los antropólogos observan cómo el cuerpo se relaciona con el poder en una determinada cultura, con el fin de entender la ideología de género de esa sociedad a través del estudio del lenguaje, mito y el ritual en la reproducción de la cultura de género. El criticismo literario ha experimentado una transformación paralela en las formas en las que el género y

la sexualidad son interpretados, dado que ambos campos comparten una conexión intelectual con los movimientos feministas y de derechos civiles de los años sesenta, hasta la teoría posestructuralista, y, más recientemente, hasta las críticas posmodernas y poscoloniales.

Mediando el *tinkuy*: tercer género en los andes

La nueva lectura que propongo está basada en una epistemología andina de género y sexualidad, que es revelada en parte tomando en consideración varias nociones andinas de narrativización y reproducción cultural, así como también principios filosóficos andinos. Exploraré la relación entre los conceptos quechua de *tinkuy* y *yanatin* y el papel que los sujetos del tercer género juegan en rituales de la comunidad. *Tinkuy* es esencialmente la reunión conjunta de opuestos complementarios a través de un proceso de mediación ritual; de igual forma, *yanantin* es una expresión de simetría dualística.[17]

Mi interés en el concepto de *tinkuy* es doble. Primero, hay que tener en cuenta la importancia estructural y estética del concepto dentro de nuestras prácticas de lectura cuando nos aproximamos a los textos andinos indígenas. Los antropólogos han interpretado muchas representaciones rituales contemporáneas a través de los lentes de *tinkuy*. ¿Nos podemos beneficiar de este paradigma aproximándonos a los textos históricos transcritos de la tradición oral andina? Uso una

17

He desarrollado mi entendimiento del *tinkuy* tanto de las historias coloniales como de las etnografías modernas. Catherine Allen ha presentado una de las más suscintas y perceptivas definiciones del tinkuy basada en su investigación en la comunidad indígena serrana de Sonqo: “A través del *tinkuy*, la unidad social es creada dialécticamente y expresada en términos de oposición complementaria. Aunque el *tinkuy* se refiere a las danzas-batallas rituales, la palabra tiene amplias aplicaciones. No es fácilmente traducida al inglés (la

‘dialéctica’ transmite un significado similar pero es muy abstracto). Cuando las corrientes convergen en espumosos remolinos para producir una sola gran corriente, le dicen *tinkuy*, y su convergencia es llamada *tinku* (o *tingu*). Los *tinkus* son lugares poderosos y peligrosos llenos de fuerzas liberadas e incontrolables” (*The Hold Life Has*, 205). En *Rituals of Respect*, Bolin enfatiza cómo el *tinkuy* crea un sentido de solidaridad entre los participantes en las danzas-batallas rituales, juntando los lados opuestos (96–100), y profundizando nuestro entendimiento de esta ideología en otros rituales, tales como las ceremonias de matrimonio. Su investigación ayuda a mi caracterización de participación de tercer géne-ro en la reunión de los opuestos géneros, discutido en los capítulos dos y tres. Isbell y Franquemont (Franquemont citado en Paul, *Paracas Ritual Attire*) también adicionan a mi teorización del *tinkuy*. Debe ser notado que mi uso del *tinkuy*, como una metáfora, no ignora la contenciosa naturaleza de la negociación ritual, como Allen alude en su definición, la práctica actual invoca imaginación de “batallas”, eso es, de lucha y competencia que eventualmente es mediada y concluida en unión.

estrategia de lectura *tinkuy* con el objetivo de tener un mejor entendi-

miento de la mitología de la lengua Quechua encontrada en los cono-

cidos manuscritos de *Huarochirí*, también titulados *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Descubro un par de temas de narrativa, los cuales junto

en una lectura reciproca y complementaria con el objetivo de explicar

la cultura de género prehispánica. Esta aproximación, entonces, me ayuda a responder cómo la presencia del tercer género, la cual invoca a una noción de plenitud primordial andrógena, fue ritualmente vital con el objetivo de llevar a los géneros opuestos a una armonía y simetría en diferentes contextos ceremoniales. Estoy usando *tinkuy* como una metáfora, con profundas resonancias en una cultura de pensamiento altamente abstracto y de organización estética y social simétrica. Verónica Cereceda ha mostrado cómo esta simetría y me-

diación son expresadas en el texto andino por excelencia: el tejido. Su perspicaz análisis de *talegas*, las bolsas tejidas en una comunidad aimara tradicional de Chile, revela en el tejido lo que yo discuto en términos de otros aspectos de la cultura andina: la mediación de diferencias es obtenida a través de negociaciones de binarias simétricas.18 Cereceda describe aquel a bolsa tejida: "el diseño de las talegas está formado mayormente a través de alargadas bandas, sus colores son aquellos de los tonos naturales de las lanas de las alpacas y las llamas. Viéndolas más de cerca uno nota que los colores de las bandas están repetidos, de dos en dos, en tal manera que cada uno tiene su par en la mitad opuesta de la bolsa, pero debido a que el número de bandas es también impar una de el as permanece sin par, y algunas veces actúa como un eje central" (*Semiology of Andean Textiles*, 152). Esta banda singular, sin

una pareja, es conspicua en un mundo de pares complementarios. Una pregunta aparecerá a lo largo de este libro: ¿Qué significa este tercer espacio en la cultura andina? Al tratar sobre centro de la composición textil, el eje del medio dividiendo los dos lados de la *talega*, Cereceda

18

Cereceda reconoce estos patrones a lo largo de la Sierra andina, incluyendo en Puno, Arequipa y Cusco (“Semiology of Andean Textiles”, 150).

remarca: “esta banda impar, encontrada en el centro de la *talega* es llamada *chhima*, que significa ‘corazón’ en el aimara hablado en Isluga. Este corazón es tanto el lugar de reunión como la línea de separación de los dos lados. Juega un papel ambivalente de separador, creando dos mitades y simultáneamente es el nexo, el ‘territorio’ común” (ídem.). El centro es así definido como un punto de articulación dentro del espacio tejido, un eje siempre preciso, que divide la longitud de la bolsa en la dirección de los hilos de urdimbre. Este espacio intermedio en la *talega*, conocido como el ‘corazón’ de la composición, es sugestivo de cómo el tercer espacio puede ser un “punto de articulación”.

Los escritores ladinos andinos encarnan simbólicamente

este espacio de “corazón”, el *chhima* o *chaupi* entre culturas.19 Usaré el término *chaupi* a lo largo de este estudio para invocar esta noción

de posicionamiento intermedio, como una forma de caracterizar a los indígenas coloniales, escritores ladinos y como una forma de expli- car el posicionamiento simbólico de los practicantes de ritos del tercer género. En quechua, lo que está entre las cosas pares, pero sin un par, es el *chhullu*, una idea a la que regresaré en posteriores discusiones.[20]

Simbólicamente, los practicantes de ritos del tercer género, *chhullus* personificados, forman el *chaupi* que separa los dos complementos traídos en conjunto en un *tinkuy* metafórico o algunas veces actual.

¿Representaron ellos el corazón de la mediación ritual? Yo expongo que, a través de esta unión *queer*, una en la cual los practicantes de ritos *chhullu* facilitaron la reunión de opuestos, la cultura es reproducida.

A través de la comprensión de la posición del *chaupi*, perso-

nificada por los practicantes rituales del tercer género en *tinkuy*, traigo a primer plano el papel representativo que éste jugó (y continua jugan-19 *Chaupi*, un término quechua, es similar a *chhima*. *Chaupi* fue definido por Diego González Holguín, en 1608 en su *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, como la "mitad o el medio de las cosas o los lugares o el tiempo o obra" (99).

20

González Holguín define el término *chhullu como* "una cosa sin compañera entre las cosas pareadas" (ibíd., 119).

do) en lo que había sido previamente descrito y estudiado como un sistema de género binario. Irene Silverblatt, en su libro *Moon*, *Sun and*

Witches (1987), nos proporciona una de las más completas historias de los sistemas de género y su evolución en los Andes. Su análisis de historiografía colonial y registro de archivos revela las prácticas diarias firmemente impresas, así como también rituales sagrados frecuentes, que indican que la mujer en los Andes precolombinos tenía acceso a recursos materiales y poder sobrenatural.21

Mientras los estudios de Silverblatt, así como también otros subsecuentes, sugieren que la complementariedad de género es la base fundamental para la interacción humana y la reproducción cultural en los Andes, la investigación sobre esta estructura no ha considerado completamente los sujetos del tercer género que poblaron los Andes

21

Al estudiar la tradición de la herencia paralela que le concedió a las mujeres derechos de propiedad dentro del sistema *ayllu* de la base de parentesco, los papeles complementarios de hombres y mujeres en la unidad de familia básica, la correspondiente dualidad de género de las deidades andinas y las instituciones religiosas regidas por mujeres, Silverblatt concluye que, previo a la ascensión política de los grupos étnicos incas en la región,

“mujeres y hombres en el *ayllu* andino comprendieron un mundo cruzado por vínculos de género” (*Moon, Sun and Witches*, 39). El Inca, a medida que aumentaba su poder político en la región, tomó ventaja de estos vínculos complementarios entre hombres y mujeres para reproducir ideológicamente la estructura *ayllu* en una mayor escala interétnica. Como resultado, Silverblatt afirma, que las mujeres se levantaron paralelas a los hombres en la emergencia de las “políticas de conquista” de la expansión regional de los incas. Integral a estas políticas fue la recreación de las “jerarquías de prestigio” generadas pre-inca basadas en relaciones establecidas entre los extranjeros “conquistadores”

conceptualizados como hombres y los habitantes originales, conceptualizados como mujeres (ibid.,68). Los

“conquistadores” hombres fueron alineados con una deidad masculina, *Illapa*, quien se dice que ocasionalmente embarazaba a las mujeres, legitimando por eso las uniones exogámicas y produciendo “hijos de *Illapa*”, quienes se convertirían en intermediarios entre la divinidad y los humanos. Debido a que estas jerarquías de prestigió locales sirvieron el propósito de ordenar y clasificar los *ayllus*, y los “conquistados” no perdieron acceso a los recursos productivos ni fueron subyugados por la fuerza (ibíd., 72), los incas repetirían más tarde los patrones simbólicos con el objetivo de dominar otros grupos étnicos. El nuevo orden político establecido por los incas, en el cual los gobernantes incas se mostraban como representantes del masculino dios Sol, creó alianzas con territorios subyugados tomando a las hijas vírgenes de los caciques como *acllas*, o “esposas”, del sol/Inca (ibíd., 87). El control sexual de los incas sobre estas jóvenes mujeres, por las cuales mantenían su virginidad y a quienes las investieron con estatus semi-divino, fue uno de los medios principales por los cuales el Tawantinsuyu fue gobernado (ibíd., 107).

junto con las *acllas* (mujeres elegidas), incas y otros sujetos andinos.

Mientras Silverblatt postula la relación divina entre la mujer y deidades femeninas o de la tierra y discute las posiciones materiales de la mujer en la conquista política de los Andes prehispánicos y coloniales, yo quisiera añadir una apreciación de cómo se manifiesta la expresión femenina de agencia en la política de conquistas pre-Inca de jerarquías de género de prestigio, un tema que abordo en mi discusión de los mitos de Huarochirí. Esta recuperación de agencia femenina informa mi construcción teórica del *tinkuy*, tanto como estrategia de lectura como

modo de reproducción cultural. Sin una apreciación del papel simbólico y performativo de lo femenino y andrógeno, no podemos entender completamente las complejidades de la cultura de género andina y la negociación de complementariedad en los contextos ritual y cotidiano.

Mientras el movimiento feminista en los campos de estudios de antropología y literatura se ha movido decididamente hacia la teorización de un rompimiento de la categorización tradicional de género en relación directa al sexo biológico, otras investigaciones han presentado el foco de estos temas de etnografías que no parecen encajar en la designación de género masculino ni femenino. Tradicionalmente, las etnografías discutieron estas variaciones en términos de homosexualidad y de transvestismo. Evelyn Blackwood editó el primer volumen de antropología para estudiar la homosexualidad, *The Many Faces of Homosexuality* (1986) y cambió el enfoque para tratar los actos homosexuales no como comportamiento individual pervertido, sino con un análisis de los patrones institucionales y culturales de ese comportamiento. Los investigadores contribuyentes evitaron imponer prejuicios occidentales en la sexología y el psicoanálisis de las culturas no occidentales bajo estudio.

Rápidamente fue evidente, sin embargo, que la consideración de estas culturas no occidentales requería una revisión de suposicio-

nes concernientes al sistema de género binario en adición a un mejor entendimiento de la sexualidad. *Making Sex* de Thomas Laqueur hizo un paso hacia adelante en el rompimiento del entendimiento tradicio-

nal del modelo de sexo dimórfico, proponiendo que, desde los griegos hasta el siglo XVIII, Occidente tuvo un modelo de un solo sexo y que el cuerpo femenino fue culturalmente construido como incompleto y relativamente inferior al punto masculino de referencia. Que Occidente, en un punto, posicionara la existencia de solamente un sexo, nos abre a la noción de que ambos géneros son conceptos contingentes. Ahora, los académicos han comenzado a reexaminar pasajes en etnografías que sugieren una población más diversa de sexos y géneros en el mundo. De estos estudios ha emergido el término "tercer género".

Como Gilbert Herdt da a conocer en su introducción a *Third Sex/Third Gender*, hablar de terceros géneros no significa que hay tres géneros en lugar de dos, sino es romper con la bipolaridad de sexo y género que hasta recientemente ha dominado el pensamiento occidental popular y científico. Herdt sigue al sociólogo George Simmel en observar que la presencia de solo dos categorías crea una relación intrínseca de potencial conflicto de oposición. Herdt declara el térmi-

no “tercero” como “emblemático de otras posibles combinaciones que trascienden el dimorfismo” (*Third Sex/Third Gender*, 20). Los ensayos en el libro de Herdt luchan por descifrar los múltiples discursos que construyen identidades de género alrededor de las propensiones humanas para “categorizar cosas dentro de dos, tres, u otras estructuras de la mente” (ibíd.). El teorizar más al á del dimorfismo sexual es un gesto hacia un pensamiento acerca del infinito más que un finito número de categorías de género. Entonces, el “Tercer género” se convierte en un metonímico propiciador de significado para aquel as subjetividades de género que caen fuera de las categorías dimórficas clásicas, pero cuya inteligibilidad depende de especificidad cultural. Por eso, cada sujeto del tercer género puede ser significativamente discutido solamente dentro del contexto de su cultura de género. Ya que, la presencia del tercer género parece haberse expandido en muchas formas en una variedad de locales geográficos, la investigación relacionada a las Américas es la más relevante como una introducción a cómo voy a teorizarla en los Andes.

Will Roscoe, en sus artículos “How to Become a *Berdache*” (1994) y “Gender Diversity in Native North America” (1997) y en su li-

bro *Changing Ones* (1998) establece lo que la literatura etnográfica tradicional ha identificado por largo tiempo como los “*berdache*”, que es en muchos casos la manifestación de la designación de un tercer género dentro de culturas nativas específicas.22 En estos trabajos también se da una extensa explicación de los estudios sobre los *berdache*.23 Como Roscoe lo explica, “*berdache*” es un término antropológicamente adoptado del discurso colonial en las Américas para referirse a los hombres que se visten y adoptan los papeles de mujeres en las sociedades nativas. El *berdache* masculino ha sido documentado en casi 150 sociedades norteamericanas, mientras que el femenino (mujeres quienes toman el estilo de vida de los hombres) aparece en la mitad de estos grupos (*Changing Ones*, 330). Debido a que los cronistas coloniales, etnógrafos del siglo XIX y posteriormente antropólogos no tuvieron categorías lingüísticas o culturales que correspondieran a la subjetividad *berda-*

22

Tratando de evitar los paradigmas occidentales de género y sexualidad, Roscoe y otros antropólogos e historiadores han trabajado duro para desarrollar etnografías que describen terceros géneros desde la perspectiva de la cultura de un pueblo nativo. El modelo de Roscoe, presentado primeramente en “*Gender Diversity in Native North America*”, incluye varios componentes. La primera dimensión a analizar es el papel del tercer género en la sociedad, específicamente, “la especialización productiva”, “la sanción súper natural”, y “la variación de género” (“Gender Diversity”, 65). Lo siguiente que debemos preguntar es si los terceros géneros fueron “miembros aceptados e integrados de sus comunidades”

(ibíd., 66). Finalmente, al analizar como el *berdache* calza dentro de la gran cultura de género de la sociedad, podemos determinar si el *berdache* andino es de hecho un tercer género. Un análisis unificado de la diversidad de género en una sociedad, como lo sugirió Roscoe, tomaría en consideración los procesos socioculturales que construyen género en una sociedad y direcciona los significados culturales de las relaciones sociales, las relaciones de poder entre géneros y como los discursos históricos han afectado las posiciones del sujeto en cuestión (ibíd., 70).

23

Una colección de ensayos editados por Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas y Sabine Lang, *Two-Spirit People* es un esfuerzo colaborativo único entre antropólogos y pueblos contemporáneos identificados como de "dos espíritus" (*Gente de dos espíritus* es el nombre preferido de las comunidades nativas-americanas gay, lesbianas y del tercer género [*Two-Spirit People*, 6], quienes buscan desautorizar el término colonial *berdache* utilizado por la mayoría de los científicos sociales). Los ensayos, enfocados totalmente sobre grupos étnicos nativos norteamericanos, traen al diálogo a los pueblos de dos espíritus nativo-americanos y antropólogos para aclarar puntos de contención y malos entendidos.

che, el nombrarlo se convirtió en un problema y usualmente resultó en nombres incorrectos como el término *berdache* en sí, el cual fue originalmente un nombre persa y árabe para el compañero masculino más joven en una relación erótica del mismo sexo (ibíd., 331).

En los diferentes discursos indicados anteriormente, estas subjetividades han sido variadamente nombradas "hermafroditas", "so-domitas", "afeminadas", y más recientemente, "homosexual" y "transe-

xual". Cada uno de estos términos, de una u otra forma, distorsiona el concepto original de "*berdache*", pues, algunas de esas formas expresan confusiones corporales, otras inscriben el tema nativo en los discursos cristiano o psicosexual, y todos ignoran el papel sagrado que estos sujetos muy a menudo representan. En este libro, he optado por utilizar el término "tercer género", excepto cuando la palabra indígena específica para la subjetividad en cuestión sea conocida. Empleo el término "*berdache*" solo cuando discuto su uso por parte de otros investigadores y no adopto el término "Dos Espíritus", cuya especificidad cultural se relaciona directamente con la comunidad indígena norteamericana contemporánea y con temas de autoidentificación. Hago esta distinción porque como veremos, el tercer género en los Andes no siempre aproxima la subjetividad del *berdache* como ha sido articulado en otras culturas. Además, mi estudio es acerca del concepto simbólico y espacial más que sobre los sujetos actuales, quienes representan la idea de la mediación *chaupi*.

The Spirit and the Flesh de Walter Williams fue el primer estudio extenso dedicado a revisar el conocimiento occidental del *berdache* en Norte América. Combinando investigación bibliográfica con investigación de campo, Williams reconstruye un noción más integral de los papeles del *berdache* en las sociedades nativas, llamando parti-

cularmente la atención a su muy a menudo estatus sagrado, que se da en muchos grupos étnicos. Aunque Williams tendió a romantizar al *berdache* en términos utópicos, su estudio abrió el camino para posteriores estudios sobre el tema, más específicos culturalmente.

Roscoe siguió el estudio panamericano de Williams con una detal ada etnohistoria del *berdache* zuni, *The Zuni Man-Woman*. Desde la publicación de este estudio Roscoe utilizó la floreciente literatura sobre el tema para investigar, como se destacó anteriormente, las similitudes entre los *berdache* en diferentes sociedades nativas de América del Norte.24 Este consenso no necesariamente predice que encontraremos la misma construcción de género en los Andes; de hecho, me restrinjo de hacer comparaciones explícitas en mi análisis del contexto andino con el objetivo de respetar la especificidad cultural de género andina. Es instructivo, sin embargo, tener un sentido del tercer género en otras culturas americanas de manera que el lector tendrá, por lo menos, otro punto de referencia, aunque controversial, en adición a la tradición europea.

Primero, los *berdache* masculinos son conocidos por haber tenido especialización productiva en las áreas de artesanías y trabajo

doméstico, incluyendo el cuidado de los niños, y son muchas veces marcados como sobrerealizadores de sus funciones (“How to Become a *Berdache*”, 334). Segundo, el *berdache* muchas veces disfruta de un beneplácito sobrenatural y cumple funciones religiosas en sus comunidades. Debido a su reputación en ambos aspectos, los *berdache* son miembros integrados de la sociedad (ibíd., 335). La variación de género con relación a las normas de cultura para los géneros masculino y femenino varía; los *berdache* muy a menudo transvisten o se visten completamente diferente, tanto de hombres como de mujeres (ídem.). Su sexualidad también varía, de relaciones exclusivamente del mismo sexo (sexo biológico masculino) a parejas bisexuales y heterosexuales. Su actividad sexual está en un rango que va desde los encuentros casuales hasta las relaciones de largo término (ibíd., 335). Roscoe anota que, de manera creciente, los académicos están abandonando “hipótesis determinativas concernientes a la ‘causa’ del compor-

24 Para una crítica de la investigación de Roscoe y el tema de género y poder entre los pueblos indígenas, ver Gutiérrez, “Must We Deracinate Indians” y “A Gendered History”.

Trexler también crítica el trabajo de Roscoe en “Gender Subordination”.

tamiento *berdache*” (ibíd., 336). La tendencia es recobrar la institución

del *berdache* tomando papeles sociales, más que hacia la aceptación de discursos prejuiciosos que son "prácticas [que] predeterminan y sobredeterminan a los *berdache* como objetos de acción, nunca como sujetos" (ibíd., 336) (Regresaré a este punto más adelante). Finalmente, algunos *berdache* son categorizados de manera creciente como "tercer género". Más que conceptualizarlos como transgéneros o en términos de objetos de elección sexual (homosexual), la teoría del tercer género los coloca como "un género separado dentro de un sistema de género múltiple" (ibíd., 38).

La fortaleza fundamental de la metodología de Roscoe es su combinación con trabajos de campo, en las actuales comunidades de los nativos americanos, con investigación bibliográfica, un trabajo extenso con un grupo de colaboradores, y un compromiso de historiografía tradicional y etnografía con un escepticismo crítico. He utilizado unas pocas historias antropológicas o etnográficas para ayudar a reconstruir la figura histórica, y espero que este estudio motive investigaciones futuras sobre la cultura de género andina contemporánea para incluir una consideración de género y diversidad sexual. Fritz Vil asante Sullca es uno de los pocos antropólogos peruanos que trata este tema en su investigación, a pesar de que varios etnógrafos contemporáneos mencionan aspectos de la representación del tercer género al

paso, pero no en términos de mi estudio (Allen, Bolin, Franquemont, Isbell). La investigación de Vil asante sobre el papel de la sexualidad y el humor en el festival de Paucartambo en honor de la Mamacha del Carmen es útil para entender cómo la liminalidad del género continúa siendo representada hoy. Yo discuto la transculturación del tercer género en la literatura eclesiástica colonial andina y reflexiono sobre la investigación de Vil asante como futura evidencia de la mutabilidad de identidades rituales representativas en los Andes.

El tercer género es un término controversial. En una crítica de su uso, “Romancing the Transgender Native”, Towle y Morgan analizan el abuso del término en su transferencia de la literatura an-

tropológica a la “escritura americana popular por y acerca de la gente de transgénero” (469). El título de su artículo habla de una de las principales trampas de su uso. En mi opinión, es casi imposible recuperar de manera confiable las “experiencias vividas” de los sujetos que representaron el tercer género en los Andes prehispánicos y coloniales, y uno no debería “celebrar” más sus papeles en el contexto ritual que celebrar las victimas del sacrificio humano, por ejemplo. Mi libro intenta recuperar sus papeles y, además, el significado simbólico que

ellos representan, con el objetivo de entender las nociones andinas de género y sexualidad y su eventual transculturación en el discurso colonial. Sin romantizar los papeles de los sujetos del tercer género, pretendo abrir un diálogo sobre el lugar de la liminalidad del género en nuestro entendimiento de patrones culturales más amplios en los Andes. Como Towle y Morgan lo aconsejan, los estudios del tercer género "se deberían centrar en los significados, ideologías, disputas y prácticas que sitúan las dinámicas del género en un contexto específico histórico y cultural" (ibíd., 471). Utilizo el término en su capacidad metonímica porque, como veremos, hay múltiples manifestaciones de liminalidad de género que media entre las esferas de género de la cultura andina. Nuevamente, Towle y Morgan intuitivamente nos recuerdan el potencial "reduccionismo y exclusionismo" del término, el cual puede borrar las mismas diferencias que algunos antropólogos desean resaltar (ibíd., 484-485).

Mi uso del tercer género trabaja en la dirección opuesta – hacia la expansión e inclusión– en el sentido de que la liminalidad de género en los Andes no se trata de "romper binarias" concebidas como nociones naturalizadas de masculinidad y feminidad, sino se trata de la negociación de la diferencia de género para crear un par complementario, una invocación de una totalidad originaria y mítica andró-

gena. Para llegar allí, los andinos se conciben sobre un continuo de género en representaciones temporales de género que no están fijas en

el tiempo ni el espacio. Para entender estas complejidades, los sujetos del tercer género deben ser estudiados con especificidad cultural.[25]

Sex and Conquest de Richard Trexler es el análisis más sostenido del *berdache* latinoamericano.[26] Este autor reconstruye una identidad panamericana y argumenta que el *berdache* fue un producto de la ideología de género prehispánica que sexualmente objetivizó a hombres vencidos en batal as o de otra manera subyugó a los hombres en formas que magnificó el poder masculino del conquistador. Estos patrones culturales, él alega, curiosamente se aproximaron al tratamiento europeo del comportamiento homosexual y la dependencia social de los afeminados. Aunque esta caracterización podría ser correcta para otras partes de las Américas que Trexler analiza, yo afirmo que las versiones andinas de esta subjetividad histórica tienen significados culturalmente distintos que trascendieron las nociones europeas de feminidad como dependencia y degeneración, especialmente en contextos rituales. La noción de Trexler del *berdache* como "dependiente", y por eso sujeto denigrado, no concurre con una lectura más refinada de la

cultura de género nativa de los Andes.

Mi demostración de cómo los sujetos del tercer género cal-

zan dentro de las sociedades nativas y representan obligaciones de

rituales sagrados y papeles productivos especializados reconstruye la

subjetividad del tercer género desde un paradigma andino de cultura

de género y hace hincapié en las diferencias entre esta epistemología y

las nociones pre-modernas europeas de degradación de lo femenino.

Mi aproximación no elimina los temas de poder que Trexler enfatiza

25

From Moon Goddesses To Virgins de Pete Sigal es un ejemplo de cómo la especificidad cultural produce entendimiento de las complejidades de género y sexualidad en los contextos coloniales.

26

Para críticas del libro de Trexler, véase Mason, “Sex and Conquest”, y Roscoe, *Changing Ones*. Yo me vinculé por primera vez a los estudios de Trexler en “Third Gender, Tropes of Sexuality” y “Toward and Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality”. En este libro continúo señalando el problema de su sobre énfasis de la subyugación masculina como la caracterización definidora del *berdache* en el contexto andino.

en su reconstrucción del *berdache*; de hecho la representación de cual-

quier posición del sujeto está condicionada por estructuras de poder.

Este autor privilegia el poder masculino como el agente determinante

en la subjetividad del *berdache* al vincular evidencia fragmentaria a través de un sin número de culturas en las Américas. Sin embargo, yo enfatizo el papel específico que jugaron culturalmente lo femenino y lo andrógeno en la representación de subjetividad en los Andes. Mi aproximación no ignora la masculinidad, una fuerza de igual peso y, en algunos momentos, dominante, en los Andes. Más bien, busco entender cómo la liminalidad del género sirvió de mediadora entre lo masculino y lo femenino invocando lo mítico, el todo andrógeno. Más que trabajar con nociones esencialistas de masculinidad y feminidad, coloco la performatividad de estas categorías en un sistema simbólico en el cual el andrógeno, no el falo, puede ser el "significante universal".

Una aproximación *performativa* del tercer género transculturizado

Mi aproximación al tercer género en los Andes precolombinos y coloniales subraya el *performance* o representación de su subjetividad dentro de un contexto de transculturación. Al trazar la representación textual de género y sexualidad en la cultura ibérica pre-moderna, y después en la cultura colonial andina, problematizo nociones de un "natural", inherente, o esencial género y sexualidad en la península ibérica y en la región andina al interrogar su construcción discursiva. Como Diana Fuss ha señalado, sin embargo, no hay necesi-

dad de que quedemos estancados entre teorías binarias falsas; incluso para aquellos quienes mantienen que no hay género o sexualidad prediscursiva, que todas las manifestaciones de identidad están construidas de un discurso dado, una lectura comienza en un cierto punto en el tiempo, lo cual implica el inicio de una esencia (*Essential y Speaking*, 3-4). Mientras una estrategia de lectura construccionista muy a menudo acude a un historicismo que es en sí mismo una versión esenciali-
zada del proceso social, y debido a que hay aspectos escencialistas de

teorías psicológicas y de deconstrucción también, como Fuss indica, el crítico debe aceptar, en términos de Locke, la “esencia nominal”, eso es, que las identidades son “meramente una conveniencia lingüística, una ficción clasificatoria que necesitamos categorizar y membretar” (ibíd., 4). Similar al “esencialismo estratégico” de Spivak, esta concepción de identidad permite una identidad política basada en categorías de identidad inestables, por ejemplo, hombre o mujer. El esencialismo estratégico es también útil en la teorización de la subjetividad.

La concepción de Judith Butler de la *performatividad* de género sugiere que las subjetividades discursivas son agentes de sus seres marcados por el género (*Gender Trouble*, 147), agentes que reiteran imitaciones culturalmente construidas de un género original imagi-

nado. Cualquier substancia para una identidad de género, es decir, su esencia, es actualmente un fantasma, una mera aparición de substancia que ha adquirido la ilusión de esencia a través de su repetición en el discurso. Los individuos imitan a los fantasmas en "representaciones" que pasan como identidades de género. Butler ha aclarado su posición en *Bodies that Matter* al enfatizar la naturaleza discursiva del cuerpo humano, el cual es tanto una construcción cultural como el género sexual en sí mismo. Por eso, el cuerpo es "sexuado" a través de normas culturales; en el Occidente, por ejemplo, el dimorfismo sexual no puede ser tomado como una condición naturalizada, como un reciente estudio revela, el cuerpo ha sido en momentos considerado como una entidad de un solo sexo (Laqueur), una posición que reitera el progreso en el campo de la antropología hacia un entendimiento de la inestabilidad de los cuerpos y los géneros.

También es importante para mi comprensión de la representación de las subjetividades del tercer género en el discurso colonial la afirmación de Butler de que "el sujeto es constituido a través de la fuerza de exclusión y degradación, la cual produce un exterior constitutivo, un exterior denigrado, el cual está, después de todo, "adentro" del sujeto como su propio fundamento de repudio" (*Bodies That Matter*, 3). Como veremos, las nociones de lo femenino y las subjetivi-

dades del tercer género están planteadas como "denigrados" extraños a los sujetos masculinos españoles, idealizados del discurso colonial. Estos denigrados, por eso, son dejados en el discurso como marginados de las subjetividades dominantes, transformados de las primeras identificaciones *performativas* con diferentes valores y significados en la cultura andina.

En los Andes, el cuerpo de los sujetos del tercer género representa relaciones culturalmente significativas que son traídas al discurso a través de las repeticiones rituales. Lo que sabemos de los sujetos del tercer género viene del registro colonial de sus *performances* o representaciones en rituales de género y sexualidad. Esto nos trae de regreso a mi discusión inicial de transculturación por la que estoy postulando que leamos al tercer género como subjetividades representadas de quienes han pasado a través de los procesos de subjetivización en la altamente pugnada zona de contacto colonial. El tercer género fue aculturizado y deculturizado; la subjetividad adquiere nociones europeas de degeneración asociadas con la figura de sodomía mientras pierde parte de su identidad sagrada asociada con lo femenino y con la ritualidad andrógena. De este proceso emergen las neoculturizaciones:

las interacciones *performativas* de la una vez sagrada subjetividad, que continúa dramatizando la mediación *tinkuy* en ceremonias públicas en los Andes.

Descolonizando los tropos *queer* a través de las lecturas *tinkuy*

La estructura de este libro refleja el espíritu del concepto andino de *tinkuy* en que los cinco capítulos están arreglados en pares complementarios, mediados por un capítulo interventor. Comienzo el estudio con una exploración de la representación de la masculinidad y su denigrado Otro, la feminidad, en la cultura pre-moderna española, con la primera lectura enfocada en el Poema del mío Cid y las figuras de masculinidad el texto libera dentro de la literatura e historiografía de la temprana modernidad española. Este capítulo introduce el dis-

curso de aculturación que viajó a los Andes en el siglo XVI trazando una "genealogía" de relación entre la denigración de lo femenino y la persecución de la sexualidad *queer* en la península ibérica.

El capítulo dos trae estas figuras ibéricas de masculinidad dentro del *tinkuy* con el Otro sexual andino, representado en los escritos producidos en el tercer espacio de la transculturación. Pedro de Cieza de León, uno de los primeros cronistas en escribir, lo que yo

considero es una protoetnografía de los Andes, provee algunas de las primeras descripciones del género andino e historias de sexualidad, que mezclan los tropos ibéricos de sexualidad con los informantes indígenas y sus propias observaciones para producir textos *queer* que se convirtieron en referencias permanentes en la historiografía andina.

Este capitulo reflexiona sobre el discurso colonial y la transculturación en el contexto de la política de la conquista, mientras se suma a mi caracterización del tercer género, a través de lecturas críticas de varias fuentes coloniales. Los fragmentos, o neoculturizaciones, que permanecieron en el discurso colonial como fantasmas de previas representaciones precolombinas de la identidad ritual serán fuentes clave para el entendimiento de la subjetividad del tercer género.

El capítulo tres constituye el *chaupi* de este estudio, ya que reconstruye las nociones andinas de liminalidad de género de los escritores ladinos trabajando desde el *chaupi* entre las dos culturas de la zona de contacto colonial. Desde sus escritos, recupero la importancia de lo femenino y lo andrógeno en la cultura andina. Mi análisis del *Manuscrito de Huarochiri* revela una estrategia narrativa basada sobre nociones andinas de *yanantin* y *tinkuy*, lo cual me lleva a reconsiderar como la mitología prehispánica y la protoetnografía colonial expresan valores culturales asociados con representaciones corporales del an-

drógeno sagrado. También introduciré en esta discusión etnografías de finales del siglo XX que incluyen reportes de actividad ritual del tercer género en sociedades indígenas contemporáneas para ayudarnos en el entendimiento de la continuidad y cambio de los valores de género andino a través del tiempo.

El capítulo cuatro comienza el segundo *tinkuy* metafórico del libro enfocándose en el discurso de transculturación del virreinato de Francisco de Toledo y resaltando el papel de los informantes indígenas en la producción de conocimiento español sobre los sujetos del tercer género. Para ayudarnos a entender la agencia andina en el proceso de transculturación, este capítulo resalta cómo los nativos andinos contribuyeron a la narrativización de su cultura como informantes y eventualmente como escritores de sus propias historias. Al analizar las ordenanzas coloniales y otros cuestionarios investigativos, reconsidero la afirmación de Michel Foucault de que el sexo es un producto del discurso europeo del siglo XIX y replanteo la zona de contacto colonial como uno de los primeros espacios en los cuales los cuerpos fueron regulados y sexualmente registrados como potenciales amenazas para una hegemonía imperial. Este capítulo, al estudiar la literatura eclesiás-

tica pedagógica y al exponer la naturaleza generada de las campañas de extirpación de idolatría, también explora las formas en las que una versión transculturizada de cultura de género andina fue devuelta a los conversos y penitentes nativos. Los misioneros comenzaron a ocupar el *chaupi* de la cultura andina, desplazando a los *amautas* o guardianes del conocimiento de los Andes prehispánicos.

Este capítulo continúa la lectura transatlántica que comencé en el capítulo uno enfatizando el papel de la reconquista y la evangelización de los Moros en España en la conquista espiritual de los Andes. Examino cómo las nociones católicas de lujuria viajaron a las Américas como tropos en el catecismo, manuales de confesión, y sermones y fueron instaurados en el ataque sobre la religiosidad indígena, llevando a la supresión, pero no el borrado, de la representación del tercer género. Cierro este capítulo con una lectura sobre cómo los discursos civil y religioso del virreinato de Toledo concuerdan con la excentricidad *queer* de una madre inca al examinar la representación hiperbólica de Sarmiento de Gamboa de la Mama Huaco transgresiva, un arquetipo prehispánico de género sexual ambiguo.

Finalmente, concluyo este estudio con un ejemplo de cómo

un escritor de herencia y cultura mestiza, el Inca Garcilazo de la Vega, usó los fantasmas del discurso colonial en su representación de género y sexualidad de los incas. Como Mary Louise Pratt resalta en su definición de transculturación, "los pueblos subyugados no pueden controlar lo que emana de la cultura dominante, ellos sí determinan hasta cierto punto lo que absorben dentro de sí mismos, y para qué lo usan" (*Imperial Eyes*, 6). En esta discusión final de los efectos de la transculturación exploraremos cómo un sujeto-escritor transculturizado "sacrifica" aquel as subjetividades *queer* de su cultura maternal que amenazó la apología de los incas. El Inca Garcilaso se detiene dentro del "tercer espacio" de una hibridez colonial armado con tropos occidentalizados de sexualidad y desplaza a aquel as quienes alguna vez mediaron como el *chaupi* simbólico en su cultura de género maternal. Su texto fundacional es una respuesta tipo *tinkuy* a los discursos de Toledo explorados en los capítulos previos y provee una oportunidad para que revisemos nuestro entendimiento de la subalternidad e hibridez en los discursos académicos actuales sobre los Andes coloniales, apreciando cómo los procesos de hibridización cultural, como aquellos del Inca Garcilaso, oscurecieron los valores indígenas de mediación. Al terminar este estudio con mi análisis de los *Cometarios Reales* del mencionado inca, la historia colonial de cultura e historia andina

más ampliamente leída, regresamos a Iberia a considerar la mediación del escritor mestizo entre los andinos colonizados y los españoles renacentistas. La inestabilidad del sujeto español masculino, primero estudiado en la poesía épica medieval española, levanta su cabeza nuevamente, esta vez absorbida dentro del retrato de un sujeto subalterno del Otro que es parcialmente el mismo. La denigración del Inca Garcilaso de esa parte de sí mismo que fue el fundamento del repudio de lo femenino en la tradición literaria española termina constituyendo el nuevo sujeto mestizo, también.

En el Epílogo reflexiono sobre las implicaciones y futuras perspectivas de esta investigación considerando brevemente cómo los tropos de sexualidad *queer* continúan siendo representados en los

Andes, tanto en la literatura como en las ceremonias rituales. Como veremos a lo largo de este estudio, la perseverancia de la diferencia, tanto en las formas culturales hegemónicas como en las subalternas, nos llama la atención a las dinámicas de las representaciones *tinkuy* andinas, en las cuales la alteridad es continuamente mediada para establecer relaciones complementarias sostenibles… a pesar del *pachacuti* ocasional.

Capítulo uno

Barbudos, afeminados y sodomitas

Representando la masculinidad en la España premoderna

En este capítulo se señala la representación de género y sexualidad en la Península Ibérica, desde el medioevo hasta los inicios de la edad moderna, a través de la lectura de textos primarios de diferentes géneros y diferentes momentos históricos. Además de la contextualización de estas lecturas en la historia del tratamiento de la sexualidad no normativa, concretamente la sodomía, en relación con el poder colonizador futuro, la España pre-moderna, es importante explorar las construcciones de masculinidad y feminidad como aparecen en el discurso español proto-nacional. Aunque es claro, desde el registro historiográfico, que las autoridades premodernas, tanto eclesiásticas como civiles, proscribieron actos sexuales, esta historiografía no siempre se permite entender las nociones de subjetividad generada por el mismo discurso. Al leer los textos literarios fundacionales, sin embargo, podemos además de entender las prohibiciones sobre los actos corporales, al mismo tiempo, examinar cómo se puede percibir el género y la sexualidad como categorías de subjetividad “performativas” en la época.

Sodomía: desde un artefacto medieval hasta un tropo moderno

Como veremos a lo largo de este estudio, la transgresión de género y la sodomía se convirtieron en tropos en la retórica de la conquista y la colonización de la región andina, en el discurso civil y eclesiástico. Estas figuras tienen una historia particular enraizada en la tradición occidental que data de tiempos helénicos y romanos y que se cristalizan en los periodos medieval y renacentista, una historia que está mas al á del alcance de este capítulo. En este apartado deseo resaltar las características de la sexualidad antigua y medieval para entender las ideas detrás de estas figuras tal y como reaparecen en la temprana modernidad.27 La preocupación de los primeros filósofos con la ética del placer personal constituye la raíz de una actitud hacia la sexualidad, una moralidad que comunicará la influencia de la cristiandad en los escritos del medioevo e inicios de la modernidad.28 Esta problematización clásica de conducta personal sexual anuncia una tendencia hacia la austeridad que fue intensificada por los romanos y

27

Ya que dependo de *La historia de sexualidad de Foucault* para tendencias generales, los lectores que deseen explorar este tópico más profundamente deben considerar estudios más recientes y profundos, como, por ejemplo, *Roman*

Homosexuality de Craig Williams, el más completo tratamiento del tema hasta la fecha. Además, *The Constraints of Desire* de Winkler, que es una matizada historia de sexualidad en la Grecia Antigua.

28

Foucault estudia el proceso de “objetivización”, o “la manera en la cual el individuo podría formarse a sí mismo como sujeto ético de sus acciones”, en la turbulenta transición de las ciudades-estados griegos al imperio romano (*Care of the Self*, 95). Estos antecedentes pueden ser mejor entendidos como “una ética masculina”, eso es, un sistema de pensamiento desarrollado por y para el hombre libre de las ciudades-estados griegos, en los cuales la más alta virtud era la moderación (Foucault, *Use of Pleasure*, 22). La moderación en el “uso del placer” está basada sobre la relación entre el individuo y el mismo, sin la interdicción de autoridades civiles o religiosas. Ya que no había reglas de conducta para ser aplicadas a la población en general, había mucha atención a los temas éticos que se movían alrededor de la relación ideal que un hombre libre debería tener con el mismo, su esposa y potenciales amantes jóvenes masculinos. Al resumir, la relación entre el hombre libre y el mismo era una de las austeras autoregulaciones (ibíd., 93); que entre el hombre libre y su esposa era una “política” en la cual el hombre dominó y guio a la mujer (ibíd., 84); y que entre un hombre libre y un muchacho era erótica, recíproca en la cual el muchacho intercambiaba su belleza física por la sabiduría del más viejo en el contexto de una evolución hacia una amistad platónica (ibíd., 245).

apareció como un importante antecedente para las figuras de masculi-

nidad representadas en tiempos posteriores.29

El discurso médico de esos tiempos comenzó a reflejar una

gran preocupación por el cuerpo en general (Foucault, *Care of the Self*,

103) y con los peligros de la sexualidad en particular, relacionados a

la tensión violenta y al esfuerzo físico involucrado en el acto sexual

(ibíd., 113). Para controlar este hecho, los filósofos comenzaron a reconsiderar los ideales clásicos de austeridad sexual dentro de un nuevo énfasis sobre el matrimonio, en el cual "una estilística de vivir como pareja emerge de preceptos tradicionales del manejo matrimonial: éste puede ser observado claramente en un arte de relación conyugal, en una doctrina de monopolio sexual y en una estética de placeres compartidos" (ibíd., 149). Esta modificación de una estilística del amor de muchachos, como el ideal platónico por una nueva preocupación con la fidelidad marital, margina el lugar de lo erótico homosexual, pero todavía no se lo considera no natural (ibíd., 239). Como resultado, hay una desconfianza general del cuerpo y el placer físico, experiencias que deben ser confinadas al matrimonio con el objetivo de guardarse de los peligros contra el ser ético. Analogías con la moralidad cristiana posterior emergen, como veremos más adelante, sin embargo lo que fue un

sugerido “estilo” de conducta sexual en los primeros siglos de nuestra era se convierten bajo la filosofía cristiana, en palabras de Foucault, “en otras modalidades de la relación con el ser: una caracterización de la sustancia ética basada sobre la finitud, la caída y maldad; un modo de subjetivización en la forma de obediencia a una ley general, que es al mismo tiempo la voluntad de un dios personal; un tipo de trabajo sobre uno mismo, que implica un desciframiento del alma y una her-

29

Esta intensificación de ética personal ocurrió en el contexto de los primeros siglos de nuestra era, durante un “debilitamiento del marco de trabajo político y social dentro del cual las vidas de los individuos solían desenvolverse” (Foucault, *Care of the Self*, 41), en cuanto a la expansión del imperio romano produjo circunstancias en las cuales el individuo requirió más auto regulación. John Boswell también discute la “ruralización” de la cultura romana como una posible influencia sobre la cambiante ética sexual (*Christianity*, 119-121).

menéutica purificatoria de los deseos; y un modo de satisfacción ético, que tiende hacia la autorenuncia” (ibíd., 240).

La interpelación del estado del sujeto sobre asuntos de sexualidad no ocurre hasta que las últimas instituciones imperiales romanas y las primeras organizaciones medievales cristianas de autoridad comenzaron a codificar el comportamiento apropiado; hasta ese

momento no había leyes de comportamiento sexual en las culturas griega y romana.30 Boswell argumenta que no fue sino hasta finales del imperio, como la autoregulación individual descrita por Foucault dio paso a un creciente "despotismo teocrático", que la ley romana comenzó a tratar la sexualidad por medio de códigos legales (*Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, 121-123). Aquí comenzamos a ver la formación de una sexualidad normativa que se dibuja sobre la evolución de ideas de los griegos y de los primeros romanos, pero cuya rígida y prescriptiva naturaleza representó un cambio fundamental del periodo clásico y de los primeros siglos de nuestra era. En la Península Ibérica es importante notar la influencia de la invasión de los visigodos (409 d.C.), la cual desplazó la estructura legal romana y estableció monarquías que se convirtieron a la cristiandad por el 587 d.C. Las leyes visigodas fueron conocidas por interceder crecientemente en las vidas privadas de los sujetos hispano-romanos de sus reinos (ibíd., 175). Este nuevo proceso de subjetivización tomó lugar a lo largo del antiguo imperio hasta inicios de la Edad Media, cuando los múltiples discursos de poder (fragmentados por la disolución del Imperio Romano) unificados bajo la agencia de estados como monarquías "que trascendió todos los reclamos heterogéneos (previo a una unificación), manifestando la triple distinción de la formación de un régimen unitario, de intensifi-

car su voluntad con la ley, y de actuar a través de mecanismos de interdicción y sanción” (Foucault, *History of Sexuality*, 87). Conforme la institución del matrimonio creció a un estatus normativo, las prácticas

30 Para el análisis de la falta de leyes romanas relacionadas con la sexualidad, ver Boswell, *Christianity*, especialmente las páginas 66-70.

que transgredieron los nuevos estándares de fidelidad conyugal, nombrados adulterio y erotismo homosexual, vinieron bajo aumentados escrutinios y eventual interdicción.[31] En Iberia, los visigodos son conocidos por haber pasado una ley contra actos homosexuales alrededor del año 650 d. C. condenando a los ofensores a la castración (Boswel , óp. cit., 174).[32] Lo que una vez fue una forma idealizada de amor en el contexto griego, e incluso en el romano, tomó un carácter diferente; una práctica homosexual, la cual antes ni siquiera tenía un nombre, ahora emergió en el discurso medieval como una categoría de transgresión problematizada que sería conocida como “sodomía”.

Mark Jordan, en su *Historia de la sodomía en la teología cristiana*, reconoce que la “sodomía” puede ser identificada como un “artefacto medieval”, dado que esto, como un término primero, ganó vigen-

cia en el siglo XI y actuó como una “categoría para clasificar, unificar y explicar deseos, disposiciones y actos que anteriormente habían sido clasificados de manera diferente y separada”, y como juicio moral.33 Esta figuración de sodomía como medieval es pertinente a mi estudio de la expansión católica dentro de las Américas, porque las institucio-nes religiosas fueron la vanguardia de la evangelización y tuvieron sus raíces en el periodo medieval, tanto práctica como teológicamente. De esta última manera, la doctrina que viajó a las Américas fue finamente sintonizada en los escritos medievales de los padres de la Iglesia. En la praxis, las tácticas empleadas en las Américas para la conversión de las poblaciones indígenas fueron desarrol adas y perfeccionadas en la lucha del Cristianismo contra el Islam y, en el caso específico de Iberia,

31

Las primeras leyes en tratar la homosexualidad como transgresión parecieron ser aplicadas a los participantes pasivos, más importante, al prostituto pasivo masculino, en el siglo VI (ibíd., 171).

32

Trexler (*Sex and Conquest*, 44-45) propone que la proscripción de la sodomía por los visigodos se relacionó a preocupaciones políticas de que los seculares, perpetradores activos de sodomía, estaban ganando poder a través de grupos de hombres pasivos que mantuvieron como concubinos y que el clero ejerció poder sobre los estudiantes pasivos quienes los hospedaron con ellos.

33 Jordan,

Invention of Sodomy, 1.

en la reconquista de la Península que comenzó en el siglo VIII, como lo exploraré en el capítulo cuatro.

La investigación de Jordan, uno de los tratamientos más recientes y relevantes de la construcción de la tradición cristiana del pecado del erotismo del mismo sexo, explica el confuso y confundidor término en el que sodomía se ha convertido y elucida cómo la palabra llegó al léxico de la teología medieval. Jordan revela que la forma nominal, “sodomía”, no aparece hasta el siglo XI en el que el teólogo Peter Damian lo adopta como análogo a la “blasfemia”. Así, dicho término se convierte en una abstracción de lo que hasta entonces había sido un nombre para los habitantes de una ciudad bíblica, Sodoma. Jordan afirma que esta abstracción es una esencialización antihistórica de personas: aquellos acusados de “sodomía” (coito sexual no natural) son vinculados a los “sodomitas”, los habitantes de la ciudad destruida por la ira de Dios. Todas las otras características de su persona son borradas; su esencia es establecida sin preocupación de una evolución histórica y cultural. El resultado ha sido pasmoso: “como una esencia recurrente parecería justificar el recurso a los mismos medios de control, en todo caso para un castigo tan cercano como el que uno

puede tener de los fuegos divinos que fueron arrojados sobre Sodoma” (*Invention of Sodomy*, 42). Argumento, a lo largo de este libro, que “sodomía” se convierte en un término performativo, un acto de discurso que invoca una noción crecientemente enaltecida de la denigración y que simultáneamente condena al referente a un estado de ser marginal y subordinado. En el acto de pronunciación de la palabra en referencia a otra persona o clases de personas, el hablante performativamente posiciona a aquel a clase objetificada en un estatus subalterno.

La inestabilidad del término, a lo que Foucault se refiere como “esa categoría absolutamente confundida”,[34] origina desde su referente incierto en la historia bíblica de donde viene el nombre. La

34 Foucault, *History of Sexuality*, 101.

compleja historia del Antiguo Testamento, encontrada en el libro diecinueve del Génesis, es ambigua acerca de la naturaleza exacta de la transgresión moral, a pesar de que las insinuaciones textuales implican que los residentes de Sodoma amenazaron con “conocer” sexualmente a los ángeles visitantes. Como Jordan, entre otros estudiosos,[35] ha señalado, la trasgresión en Sodoma no fue necesariamente solo de natu-

raleza sexual; la ira de Dios pudo también ser considerado un castigo por un comportamiento hostil y arrogante (ibíd., 30-37). Robert Alter (*Sodom as Nexus*) lee la historia como un "nexo" en las primeras narrativas bíblicas que vinculan el fundamento de la nación de Israel con la procreación y posicionan a Sodoma como un ejemplo de una antinación, un lugar cuyos habitantes trasgredieron las normas socialmente construidas y fueron, por eso, castigados por sus comportamientos no procreativos. La figura del sodomita se convierte en la figura para la trasgresión homosexual y el objeto para el castigo divino, un proceso de simplificación teológica basado en las malas interpretaciones de las escrituras por parte de los teólogos. Jordan traza el rastro teológico de la sodomía a través de muchos de los escritos de los padres de la Iglesia Católica, pero yo me voy a referir solamente al análisis de Tomás de Aquino, el teólogo medieval de la orden Dominica, quién afectó mayormente las doctrinas de la España medieval y renacentista que viajaron a las Américas en la literatura eclesiástica. La *Suma Teológica* de este pensador fue el texto teológico preferido en las universidades medievales y también informó la legislación doctrinal del Concilio de Trento (ibíd., 136), la cual, como lo veremos en el capítulo cuatro, se convirtió en el documento guía de la evangelización de los Andes en el siglo XVI.

Las enseñanzas morales de Tomás de Aquino tratan el tema de la sodomía en su sección de tratados sobre la lujuria, el cual se entendió como un "vicio de exceso en placeres venéreos" (ibíd., 142). La lujuria está dividida en seis actividades: la fornicación simple, el adul-

35

Bailey (*Homosexuality*) y Boswell (*Christianity*) han afirmado este punto.

terio, el incesto, la desfloración, el rapto y el vicio contra la naturaleza (ibíd., 144). Y mientras él hace poco énfasis específicamente sobre la sodomía (vicio contra la naturaleza), señala: "tal y como el orden de la razón correcta viene del hombre, el orden de la naturaleza viene de Dios mismo". Y así en los pecados contra la naturaleza, en los cuales el mismo orden de la naturaleza es violado, una herida es hecha a Dios mismo que es el ordenador de la naturaleza" (ibíd., 146). Con esta declaración él eleva el acto del sexo no procreativo (pecados contra la naturaleza) desde la posición marginal de un vicio a una trasgresión mucho más grave contra el orden natural de Dios. Jordan argumenta que este movimiento está basado en la mala interpretación por Tomás de Aquino de un pasaje de las *Confesiones* de San Agustín con respecto a "actos deplorables" y a la discusión de Aristóteles del "deseo no

natural” en la Ética (ibíd., 149). La versión de Tomás de Aquino de las ideas de San Agustín coloca la responsabilidad sobre el mal uso de los cuerpos creados más que sobre la preocupación del segundo por la libido, y sus anotaciones cambian la referencia de Agustín sobre el castigo divino a los sodomitas, por la naturaleza del crimen perpetrado.

La versión de Tomás de Aquino sobre el tratamiento de Aristóteles de sodomía “une las distinciones aristotélicas al conectar el canibalismo, la bestialidad y la copulación del mismo sexo bajo la noción de deseo bestial” (ibíd., 150). El poder de este movimiento retórico es su ecuación del deseo del mismo sexo con un comportamiento inhumano, estableciendo así su tratamiento disciplinario a la par con aquellos otros actos “inhumanos”, tales como el canibalismo.[36]

Finalmente, en Tomás de Aquino encontramos otra característica del discurso sobre sodomía que informará a la evangelización andina: el silencio prescrito sobre un tema global de actos no natura-

36

Para los estudios de canibalismo en el discurso colonial, ver Peter Hulme (*Colonial Encounters*); Félix Bolaños (*Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*): y Freccero (“Cannibalism, Homophobia, Women”). Freccero hace explícita la conexión entre los tropos de canibalismo y homofobia en Montaigne, mientras que Bolaños y Hulme desarrollan lecturas críticas de los tropos en las Américas coloniales.

les. Su reticencia a nombrar el vicio, el cual es parte de una tradición teológica (ibíd., 151), es más explicito en su *Scriptum super secundo libro Sententiarum*: “las especies de lujuria están divididas primero en relaciones sexuales unas a otras acorde a la naturaleza y en contra de la naturaleza. Pero, ya que la lujuria en contra de la naturaleza es innombrable, será dejada de lado” (ibíd., 150). El efecto es una intensificación de la trasgresión al crear el tabú de su enunciación. El tema es elevado hasta tal punto en el discurso que solo nombrarlo es arriesgar su transmisión. Para la tradición teológica, basada en Efesios 5:3 y la Política de Aristóteles, se sostiene que hubiese sido una práctica de “epidemia” potencial (ibíd., 151). Como argumentaré en capítulos posteriores, el tropo de sodomía asume este atributo peculiar, casi único entre los actos de discurso: su representatividad es tabú, incluso hasta el punto de que no debería ser pronunciado. Se convirtió en un discurso que no se atreve a nombrar; como veremos, esta casi invisible expresión performativa realizó su trabajo ideológico y sirvió para informar la representación de género y sexualidad en la temprana modernidad y después.

Mientras Jordan argumenta que en la “invención de sodomía” Tomás de Aquino y otros teólogos consideraron los actos “no naturales”

como vicios y no concibieron este comportamiento como relacionado a la construcción de género, yo sostengo que hay un aspecto de género en la raíz de la preocupación española con el comportamiento sodomítico. Fundamento este argumento, en parte, sobre una premisa teológica mencionada en una de las notas de pie de página de Jordan, que merece un futuro desarrollo (el cual ofrezco posteriormente en este capítulo con la explicación de las enseñanzas morales españolas de inicios del periodo moderno). Este autor argumenta que el vicio sodomítico no tiene nada que ver "específicamente con la inversión de género o las exageraciones"; es decir, nada que ver con la representación de género. Sin embargo, en una nota de pie de página sobre este punto en su ensayo (ibíd., 155n52), Jordan afirma que "Tomás de Aquino sigue la antigua tradición, tanto pagana como Judeocristiana, al asociar toda la lujuria con la femineidad". Como veremos más adelante, esta afemineización de lujuria es un

elemento importante en la construcción del "sodomita" y las suposiciones que acompañaron el uso del término. Puesto que concuerdo con la postura de Jordan de que de ninguna manera podemos o debemos ecualizar la discusión de Tomás de Aquino de sodomía con nociones modernas de homosexualidad, es importante que consideremos el tema

de la afeminación como fue construido a inicios del periodo moderno y cómo está implícitamente relacionado al tropo de sodomía. En otras palabras, deberíamos tomar en cuenta las prohibiciones codificadas de los actos corporales de sexualidad, representados en el uso performativo de la “sodomía”, y la forma en que las nociones de género como figura, en la binaria de feminidad y masculinidad, contribuye a la construcción del denigrado estatus de la feminidad subalterna en relación al dominante masculino. Antes de completar el cuadro de cómo lo femenino fue, muy a menudo, combinado con el discurso sobre sodomía, es necesario entender cómo algunos textos ibéricos medievales representan la construcción de masculinidad y feminidad. Como veremos, los prejuicios sexuales y de género que nacieron en este periodo se combinan y son reiterados en el discurso colonial que emerge de la España medieval y de la temprana modernidad.

De muchachos y barbas: la inestabilidad de género y la sexualidad ibérica premoderna

La ciencia ha comenzado a expandir las lentes de los estudios de género para incluir un examen más cercano del hombre, no solo como género privilegiado de culturas patriarcales heterosexistas, sino también como sujetos construidos por discursos de género y sexualidad. Los estudios feministas abrieron el campo y continúan infor-

mando sobre un entendimiento de los géneros sexuales que incluye este estudio de subjetividades masculinas.[37] Los hombres ya no son

37 Para estudios fundacionales de este nuevo campo, consultar Brittan (*Masculinity and Power*), Brod (*Making of Masculinities*), Gilmore (*Manhood in the Making*), Hadley (*Masculinity in Medieval Europe*), Lees (*Medieval Masculinities*), Murray (*Male Homosexuality*) y Sedg-

dejados sobre un pedestal sin género, ese lugar seguro desde donde ellos analizan al *Otro*, incluyendo a las mujeres, a los hombres afeminados y a los chicos, pero evitando volver su mirada de regreso hacia sí mismos. Además, se ha empezado una reconsideración de la Iberia medieval desde una perspectiva *queer*, por ejemplo en la célebre colección *Queer Iberia* (Blackmore y Hutcheson).[38] Como los investigadores la representan en ese estudio, entiendo la península como un espacio cultural históricamente único, caracterizado como excesivo, marginal y peligroso para el resto de Europa. Su marginalidad más que crear autoaceptación, tolerancia o incluso celebración de diferencia, se convirtió con el tiempo en un miserable dolor sobre el cuerpo social de la protonación. Esta dolencia se convirtió en la motivación del discurso en sí mismo para proyectarse a las futuras colonias del imperio y del

Otro colonizado de una pureza ficticia de moralidad sexual, una ética de sexualidad que se convierte en el estándar por el que los pueblos de las Américas serán juzgados. Ya que, los ensayos en *Queer Iberia* revelan la naturaleza heterogénea de la cultura sexual de la península, la lucha discursiva entre los puntos de vista sobre la sexualidad ibé-rica y la virtuosidad de las voces poéticas que se atrevieron a decir el nombre del inmencionable pecado; enfatizo en lo que se convertirá en la construcción normativa y la representación de la masculinidad española. Más que dejar esta última en una condición naturalizada de cómo el discurso colonial hegemónico representa al *Otro*, considero qué tan inestable estaba el discurso masculinista al cruzar el Atlántico para actuar sobre nuevos territorios. En este sentido, las voces *queer*, en el corpus literario e historiográfico de los textos existentes, proveen el contexto en el cual se puede entender lo que se considera la ansiedad

wick (*Between Men: Epsitemology of the Closet*). Para evocativas y, a menudo, historias personales de actuales confrontaciones de escritores latinos con temas de masculinidad ver la antología de Ray González, *Muy Macho*.

Otros estudios *queer* de la tradición hispánica, incluyendo a Mohillo e Irwin (*Hispanism and Homosexualities*), Chávez-Silverman y Hernández (*Reading and Writing el Ambiente*) y Foster y Reis (*Bodies and Biases*), comenzaron más tarde con lecturas de textos renacentistas.

respecto al género y la sexualidad que el discurso normativo masculinista simultáneamente desaprobó y por el que se formó. Esta tarea comenzará con una mirada de dos textos medievales relacionados con la reconquista cristiana de la Península Ibérica y termina con una lectura de los primeros textos modernos.39

La ansiedad respecto al género y la sexualidad en el periodo gira alrededor de una naturaleza conflictiva de la subjetividad ibérica en todos sus aspectos. La península, desde sus primeros tiempos "prehistóricos", fue un cruce cultural de caminos, en el cual los procesos de miscegenación y transculturización crearon una continuidad de culturas de género y sexualidad que estaban en un rango desde aquellos influenciados por los ibéricos, celtas, fenicios, griegos, romanos y visigodos hasta los judíos, moros, y las mezclas heterogéneas de todos aquellos quienes ponían un pie en la península. Pero es el "cristiano mestizo" medieval (principalmente un híbrido de los visigodos, los romanos y los ibéricos) el que comenzó a forjar el discurso que se convirtió en la cultura hegemónica de la península. Esta forja discursiva ocurrió en los fuegos interculturales alimentados por los vientos de la reconquista, una lucha que fue parcialmente figurada en la literatura y la historiografía a través de tropos de género y sexualidad.

La imagen del moro afeminado y lascivo, propagada en la creencia popular de que el pueblo islámico, de manera abierta y rutinaria, practicaba la sodomía o que, de alguna manera, estaba comprometido con los comportamientos lascivos,[40] se asocia con una leyenda

39

Recientes investigaciones en estudios *queer* incluyen Berlant y Warner (“What Does Queer Theory Teach Us about X”), Butler (*Bodies that Matter*; “Critically Queer”; *Gender Trouble*), de Lauretis (“Queer Theory”), Doty (*Making Things Perfectly Queer*), Kirsch (*Queer Theory and Social Change*), Leap (*Word’s Out*) y Sedgwick (*Between Men*; *Epistemology of the Closet*).

40

La Literatura hispanoárabe refleja la modificación musulmana de las costumbres rurales de los visigodos de la cultura urbana de las legendarias ciudades Islámicas. Boswell ha revisado la variedad de fuentes que tratan el deseo homoerótico con indiferencia en la tradición hispanoárabe (*Christianity,* 194-200). Durante la ocupación musulmana de la pe-nínsula no había leyes cristianas concernientes a la sodomía (ibíd., 198). Esto no implica,

que tomó cualidades míticas alrededor del conocido culto cristiano ibérico del siglo X al Santo Pelayo.[41] La narrativa de este martirio ilustra la representación de la masculinidad cristiana en el momento de crisis en el contexto de la reconquista. La primera narrativa de su martirio fue escrita antes del 967, por un sacerdote conocido solo como Raguel.[42] Aunque el relato no refleja las actitudes codificadas hacia la

sexualidad del mismo sexo, como se discutió anteriormente, este texto provee una intrigante mirada a la inestabilidad del género masculino y la sexualidad en el periodo. Al leer *La pasión de San Pelayo* en comparación con otro texto cristiano de un siglo después, *El poema de mío Cid*, que se cree haber comenzado su vida literaria como un *cantar* hecho por los *juglares* (actores y poetas callejeros) a inicios del siglo XII, podemos apreciar cómo esta inestabilidad inicial se transformó y cómo la masculinidad comenzó a ser inscrita en la tradición literaria española, ya en el siglo XI. Los dos textos nos proveen ejemplos de ideología de género ibérica medieval tomada de la tradición oral popular y posteriormente escrita por los escribanos religiosos. Ambas

como Boswell lo hace, que hubiera una desenfrenada aceptación de la homosexualidad en el periodo. Como Hutcheson ha comentado, los autores árabes de la época, aunque expresan un completo rango de prácticas sexuales, todavía enfatizan una noción de hete-ronormatividad en sus escritos (“The Sodomitic Moor”, 107).

41

Hutcheson, en “The Sodomitic Moor”, afirma que esta imagen es más un producto de inicios de la era moderna, exacerbado por posteriores historiadores, también en negación acerca de las múltiples heterodoxias de la península. Su perceptivo ensayo nos previene de entender que los cristianos fueron a menudo acusados de comportamientos lascivos como una reprensión por su pérdida de la península en contra de los moros invasores (103). Como lo veremos en mi análisis del Cid, el énfasis hiperbólico sobre su representación de masculinidad está enraizado en esta necesidad de dramatizar austeros, y por eso, no lascivos, signos de sexualidad como un modo de diferenciación.

42

Para una completa historia del texto véase el estudio introductorio de Celso Rodríguez Fernández, su traducción española del manuscrito original en latín, especialmente las páginas 17-19 (*Pasión de San Pelayo*). Todos los pasajes citados están tomados de esta edición. El visionario ensayo de Mark Jordan sobre esta figura, en *Invention of Sodomy* y reproducida en Blackmore y Hutcheson, *Queer Iberia*, enfatiza como Pelayo es representado en la narrativa de Raguel, en los posteriores escritos por Saxon, los cánones Hrotswi-tha y en la liturgia asociada con el culto al santo. Jordan afirma que el deseo homo-erótico asociado con el martirio de Pelayo fue necesariamente sublimado con el tiempo para permitir su eventual canonización como una figura de culto en el Cristianismo ortodoxo.

Hutcheson también comenta sobre Pelayo en “Sodomitic Moor”.

obras exaltan los valores cristianos a expensas del enemigo islámico. Más relevante para nuestros propósitos, es que en ambos textos, el género y la sexualidad son tropos que logran estos objetivos didácticos. Al examinar estas figuras de género y sexualidad, podemos comenzar a ver cómo las nociones inestables de feminidad y masculinidad fueron representadas “performativamente” en la literatura protonacional de lo que eventualmente se convertiría en el Imperio Español.

En *La pasión de Pelayo* de Raguel, Pelayo, un niño cristiano de diez años de edad, se convierte en cautivo de un califa musulmán, a través de un intercambio por un primo mayor prisionero, con el obispo Hermoygius, quién cayó en las manos de los victoriosos mu-

sulmanes en Valdejunquera en el 920 d.C. (37-39). Pelayo acepta su encarcelación como una oportunidad para purificar sus pecados (43) y se dedica al cristianismo. A cambio por su devoción y castidad durante tres años y medio de cautividad (47-49), su cuerpo es transformado para cumplir los estándares de su eventual unión con Cristo. Su belleza física comienza a reflejar su resplandor espiritual:

En efecto, para quien interiormente permanecía como preceptor Cristo, para él era éste, exteriormente, su embellecedor, a fin de que honrase al propio maestro solamente con su belleza física el que pensaba, sin duda, como digno discípulo suyo; el cual [Pelayo] también purificaba su cuerpo y preparaba una morada en la que, muy poco tiempo después, gozase como un esposo, y, conforma a la cual, una vez laureado con su sagrada sangre, estuviese unido a Él y a sus brazos entre las curias de los santos, como un servidor [de Cristo] digno de gloria; hasta el punto de que, enriquecido copiosamente por la doble corona, tanto por la de la virginidad, no menos por la del martirio, consiguiese un doble triunfo sobre el enemigo, al rehusar las riquezas y no ceder a los vicios (51-53).

Aquí denotamos que la unión mística con Dios es figurada como la culminación de la atracción del mismo sexo entre Pelayo puro y pío y su esposo divino, Cristo. El matrimonio divino, como lo vere-

mos más adelante, era una metáfora común en los escritos místicos españoles, especialmente en aquellos del siglo XVI. Mientras que la mística renacentista determinó la relación en términos heterosexuales, Raguel, a fines del siglo X, inscribió la unión mística utilizando imaginaria homoerótica, estableciendo un triangulo erótico competitivo entre Cristo, Pelayo y el Califa. La belleza corporal de Pelayo, sin embargo, estaba reservada para Dios; de hecho su recompensa final llegaría solamente después de que él hubiera "triunfado" sobre las tentaciones terrenales de bienestar y vicio, peligros identificados con el califa musulmán. Su cuerpo purificado se convertiría en el "lugar de descanso" en donde él y Cristo serían unidos en éxtasis y en la compañía protectora de los santos. Irónicamente, esta descripción evoca la imagen de un harem masculino, muy parecido al heterogéneo del Califa que se describe más adelante. A Pelayo, sin embargo, se le promete su recompensa paradisíaca por su rechazo a la lujuria asociada con el enemigo islámico.

Al escuchar del esplendor físico de Pelayo, que "la belleza de su rostro santísimo era notablemente cautivadora" (55), el Califa lo había traído a su salón de banquetes vestido en finísimas túnicas. Las in-

tenciones de los musulmanes son claras, como Raguel lo hace explícito: “sepultar en los abismos de los vicios su hermosura corporal” (57). Los musulmanes amenazaron con violar la unión de Pelayo y Dios “al ofrecer a un rey mortal, aquel cuya alma Cristo ya había desposado consigo en una fidelidad inseparable” (63). El Califa le ofrece a Pelayo todos los encantos de la vida de la corte (incluyendo la compañía sexual de los hombres jóvenes de la corte, *tironunculis*) en intercambio por su renuncia a la cristiandad y su profesión del Islam (65). Estas lascivas tentaciones corresponden a los vicios de lujuria, representada en términos de la feminidad, como lo vimos antes. Pero el joven muchacho cristiano religiosamente rechaza su oferta, declarando tales tentaciones como fugaces contrastadas con la permanente unión que el disfrutará con su divino pretendiente cristiano (67).

Entonces el Califa de manera formal se acerca para “tocarlo sexualmente”.[43] Ofendido, Pelayo responde azotando al musulmán y burlándose de él: “retírate perro… ¿Es que piensas que soy como los tuyos, un afeminado?” (67-69).[44] Así, Raguel establece la oposición entre la masculinidad cristiana y la feminidad de los moros.[45] Y como si pudiera quedar alguna duda acerca de la virilidad del muchacho,

Pelayo se quita sus túnicas y "se hizo fuerte en la palestra" (69). Como si su desnudo y atlético cuerpo se asentara burlándose del deseo del Califa, su confianza sensual está implícitamente identificada con los primeros mártires cristianos de los tiempos romanos. La sexualidad de Pelayo, más que modestamente contenida, es empleada en la bata-l a moral contra los infieles. Uno puede imaginar el espectáculo visual producido por la oposición de su virilidad masculina a ese *trinunculis* moro afeminado, y la ira y deseo que su presumido despliegue de viri-lidad debe haber provocado en el Califa.

Pacientemente confiado de su eventual victoria sobre el mu-chacho, el musulmán se da un tiempo de paso, esperando que el joven se rinda a los placeres terrenales de la corte (69). Finalmente, después

43

Jordan comenta sobre la etimología del adverbio empleado para modificar el tipo de toque que el rey supuestamente le dio a Pelayo, *jocular iter*: "pudo significar algo como 'humorístico,' pero ese significado difícilmente calza aquí. En Ovid, quien bien podría estar en la mente de Raguel, el verbo raíz, joco, es utilizado como una metáfora para la copulación.

De manera que *tangere jocular iter* podría significar por lo menos 'tocar sexualmente' y posiblemente incluso 'acariciar' en el sentido sexual (*Invention of Sodomy*, 12).

44

Nuevamente, la etimología de Jordan es iluminadora. "Afeminado" podría significar, como en el sentido general de los tiempos, la relación entre "la autoindulgencia sexual de la feminidad" o podría referirse a la "condena del

reino de Roboam, [en el cual] los ‘afeminados’

son aquellos quienes cometen ‘todas las abominaciones de los gentiles, las cuales Dios destruyó frente a los hijos de Israel’” que aparece en la Vulgata (ibíd., 13).

45

Hutcheson señala, en su consideración de lugar de los “moros sodomíticos” en las narrativas de Reconquista, que esta binaria fue una figura común en el texto europeo de los tiempos y expresado, más que como una noción anacrónica de heterosexualidad vs.

homosexualidad, como un contraste entre los musulmanes del mal y los buenos cristianos (“Sodomitic Moor”, 101). La sexualidad de los moros fue sospechosa porque personificaba la diferencia en la relación con los cristianos, y por eso fue “sospechosa a la espontánea fusión en el discurso moralista medieval de idolatría, brujería, tradición y perversión sexual” (ibíd., 102).

de haber sido repudiado nuevamente, el Califa rabiosamente ordena que Pelayo sea castigado hasta que se rinda a Mohammad (71). El joven se mantiene firme en su devoción por Cristo y es por eso desmembrado por espadas; las partes de su mutilado cuerpo son lanzadas en el río, para después ser recuperadas por devotos cristianos y llevadas a la tumba (73). La pasión termina con una plegaria para que Pelayo proteja a la Iglesia y los territorios cristianos españoles (81 83).

Esta historia del mártir español es un momento significativo en la constitución del prototipo idealizado de la subjetividad española.

Como lo veremos más adelante, el texto refleja una iteración originaria de masculinidad y prudencia sexual que se enraizarán en el discurso medieval y, posteriormente, en inicios de la modernidad. Sin embargo, la rígida austeridad sexual de los subsecuentes héroes españoles está todavía ausente, porque Pelayo está a caballo entre dos culturas. Amenazado por la lujuria de los moros, su cuerpo se convierte en un arma para ser blandida en la batal a moral contra los musulmanes y como medio de entrada en el reino del Dios cristiano. La masculinidad del muchacho pío es presentada como precariamente atrapada en el espacio liminal del encarcelamiento moro, un lugar en donde la cultura del *Otro* sexual lo tienta a un estilo de vida “afeminado”. Este dramático posicionamiento del cuerpo de Pelayo enaltece el efecto de su rechazo de las formas de los moros. Aquí la lasciva cultura musulmana es presentada como lo abyecto, el “exterior”, para la formación de Pelayo de una subjetividad “masculina”.[46] Los cuerpos viles de la feminidad de los moros *tironunculis,* representan metonímicamente al enemigo de los cristianos y amenazan los procesos de subjetivización de los cristianos medievales. El cuerpo de Pelayo desnudo, viril y desafiante significa la forma ideal del sujeto de masculinidad, pero la abyecta femineidad que él rechaza permanece en el “interior” de las

Como Judith Butler nos recuerda en *Bodies that Matter*, el sujeto es constituido a través de la fuerza de exclusión y abyección, una que produce un constitutivo foráneo (*outsider*) para el sujeto, un foráneo abyecto, el cual es, después de todo, 'dentro' del sujeto como su propio repudio fundacional" (3).

representaciones subsecuentes de subjetividad española, mientras que la sexualidad estoicamente controlada es presentada como cristiana, masculina y antimusulmán. El erotizado muchacho prometido a Dios es sutilmente transformado en una figura de lucha en la narrativa del martirio y en posteriores manifestaciones es más abiertamente representado como un soldado masculino de Cristo (Jordan, *Invention of Sodomy*, 26-27).

La imagen homoerótica común, en los tiempos multiculturales medievales de la península, será gradualmente borrada, afirmo, mientras la reconquista cristiana progresa hacia adelante y los grandes procesos de masculinización de la cultura se consolidan en el discurso hegemónico de inicios de la España moderna. El efebo muchacho, cuya belleza física era muy precaria para un cuerpo en el cual construir un carácter nacional en la guerra contra el infiel, tendría que ser remplazado en la imagen popular por un hombre cuyo cuerpo también sería empleado en batal as retóricas, pero cuyas cualidades masculinas

se ejecutarán a través de tropos de sexualidad, sin dejar espacio para la duda o para el desafío.

En oposición a la historia del Santo Pelayo, en la que la masculinidad cristiana es precariamente amenazada, la narrativa épica de *El poema del mío Cid*, como una representación de un ideal de masculinidad no desafiado –el hombre, no el muchacho– se convertirá en un modelo a emular para los cristianos ibéricos. Visto que en la Pasión de San Pelayo, la lujuria de los Moros –ese estilo de vida afeminado– es un peligro tangible y real para ser rechazado por el joven mártir por el amor de Cristo, en *El Poema del mío Cid* el moro es desplazado por la expansiva presencia del reconquistador héroe cristiano. Como Israel Burshatin de forma inteligente ha observado, el moro en este poema épico “es reducido metonímicamente, a un articulo de valor en la lista de botines dibujada por los quiñoneros del héroe (oficiales a cargo de contar y distribuir el botín), o él es la reasegurada y orientalizada proyección del dominio del héroe sobre las tierras reconquistadas” (*The*

Docile Image, 100).[47] La “docilidad” de la imagen de los moros, a pesar de que esto no es sugerido por Burshatin, podría ser leída como una presentación afeminada del enemigo conquistado y nuevamente

establecido vasallo, como Louise Mirrer lo sugiere en su estudio de cómo la épica y los romances del castel ano medieval representan a los “Otros”, es decir, no cristianos, como menos que masculinos (*Women, Jews and Muslims*).

Aunque Mirrer vincula la hombría del cristiano castel ano a sus logros militares (ibíd., 171) el a no va más al á en la elaboración de la representación del género masculino cristiano. Además, ignora la representación en el poema de otros cristianos como afeminados, un movimiento retórico clave que refuerza la masculinidad del Cid. La mera noción de vasal aje tiene elementos de la ideología predominante de género de los tiempos: las mujeres prorrogaron a sus patrocinadores masculinos, sean su padre, esposo, hermanos en la vida secular o confesores masculinos y superiores de la Iglesia en la vida religiosa, como los vasallos también participaron en una relación estratificada con sus amos.48 De hecho, uno de los subtemas de la narrativa del poema es la ridiculización de la nobleza dependiente, representada mejor por los príncipes de Carrión. Esta clase terrateniente mantuvo su estatus no a través de actos de heroísmo, sino a través de una herencia pasiva.49 Su bienestar dependió de la protección que le era proporcionada por los amos locales, quienes, en turno, fueron vasallos del rey de la región. Regresaré a este aspecto de la retórica sexualizada del Cid más ade-

lante. Primero, permítanme reiterar por qué es importante examinar

cuidadosamente la representación del género del Cid.

47 Véase también la revisión de Burshatin de la literatura critica sobre la figura del moro en la literatura española premoderna en “The Docile Image”.

48

Los capítulos uno y dos de *Sex and Conquest* de Trexler proveen una visión similar de una relación de poder y el planteamiento de sexualidad en la península, ya que él rastrea la evidencia histórica de la violación de los enemigos derrotados en la “antigüedad” hasta los castigos sexuales públicos de inicios del modernismo.

49

Para una explicación de la estructura política y económica de la sociedad representada en el poema, ver Juan Ramón Resina, “Honor y las relaciones feudales”.

El Poema del mío Cid representa el proceso por el cual la nor-

mativa de las categorías de género fueron canonizadas en la tradición

literaria española.50 Este se presentará como un original fantasmagó-

rico en el discurso de tiempos posteriores, la personificación de los

valores masculinos y las actitudes que se convertirán en iteraciones

en futuros textos literarios. Aquí tenemos un ejemplo más acorde de

cómo el género no es una característica esencial de la persona, sino de

cómo debe estar iterado y reconstruido, imitado y reinventado en cada

momento cultural especifico. El Cid se mueve dentro de su momento cultural con una potencia que refuerza el género masculino ideal para una cultura entera. Esta nueva identidad es “representada” a través de gestos corporales específicos y mediante representaciones de género. El cuerpo se convierte en un sitio en que estos nuevos valores están inscritos, y el cuerpo específico del Cid se convierte en la figura dominante en un sistema de género homosocial, cuya influencia alcanzará las colonias andinas cientos de años más tarde.[51]

Mi análisis se enfocará en dos tropos que son frecuentes en el poema: la barba del caballero y su espada, ambos símbolos corpóreos y públicos. La barba del Cid funciona como una figura de masculinidad y honor, una figura con una larga tradición en las culturas que fundan Iberia. Para los griegos y también para las culturas mediterráneas posteriores, la barba y el pelo corporal en general eran señales de masculinidad, su ausencia como lo vimos antes en el caso de Pelayo, servía como marcador de potenciales objetos homoeróticos de deseo.[52] De hecho, las primeras señales de la barba de un adolescente significaban

50

Escojo el poema épico en lugar de la historiografía con el objetivo de entender estos temas como fueron representados en las formas populares de producción cultural. Futuras investigaciones podrían rastrear fructíferamente los tropos analizados más adelante dentro de la tradición historiográfica peninsular, sobre todo, en las crónicas de Reconquista.

51

No estoy interesado en la persona histórica del Cid en este estudio; por eso, mi atención será limitada al personaje literario como se representó en el poema épico. Para un estudio de la relación entre el personaje del poema y la figura histórica, ver Ramón Menéndez Pidal, *El Cid Campeador*, y Richard Fletcher, *The Quest for El Cid*.

52 Ver

Christianity de Boswell, 29-30n 55, para referencias de la literatura clásica griega.

el final de una relación entre el hombre libre y sus jóvenes amantes masculinos.53 Bajo la ley judía, el afeitarse estaba prohibido junto con otras practicas asociadas con la pureza, resumidas en Leviticus.54 La historia de Sansón del Antiguo Testamento nos recuerda la fuente mítica de su fuerza masculina, arrebatada con el corte –castración simbólica– de la filistea Dalila (Jueces 16:17) Si leemos esto en relación a las narrativas del martirio de Pelayo, podemos comenzar a apreciar la importancia de la imagen popular investida en figuras de masculinidad como la barba. El ideal de héroe nacional maduró en un intervalo de doscientos años, y su barba, representativamente, marca la transición hacia un sujeto masculino más estable y celebra su potencia.

La primera de las diecinueve referencias a la barba del Cid

vienen de su esposa, Jimena, quién se arrodil a frente a su esposo para besar su mano en el momento de su partida hacia el exilio y se dirige a él como "mi Cid que tenéis barbas crecidas" (pág. 20, línea 269).55 Esta referencia a su virilidad en el contexto de rompimiento del vasal aje del Rey Alfonso es significativa, ya que subraya la continua lealtad y admiración de su esposa, presentada como una relación generada entre el masculino dominante y el femenino subordinado.56 Adicionalmente,

53

Foucault recolecta esta información del Protágoras de Platón con el objetivo de enfatizar la importancia del tiempo en el amor de los muchachos, en cuanto a la "navaja que le afeito (la primera barba) debe cortar los lazos del amor" (*Use of Pleasure*, 199).

54

Boswell explica que esta ley Judía no fue adoptada universalmente por los romanos, debido a la ambivalencia de los primeros cristianos hacia las leyes judías, sin embargo, las barbas se vieron favorecidas bajo el emperador Romano Harían. Ver *Christianity*, 102.

55

Todas las referencias textuales están tomadas de la edición moderna preparada por Francisco López Estrada (Anónimo, *Poema del Cid*). La mayoría de las versiones son de la traducción de verso de W.S. Merwin (Anónimo, *The Poem of the Cid*). Ocasionalmente ofrezco una traducción más precisa de los epítetos que se refieren a la barba. Los acadé-

micos tradicionales han tendido a leer estos epítetos épicos como unidades formales que completaron los hemistiquios del verso, manteniendo la silábica del mester de juglaría (la forma de verso de los trovadores medievales). Como mi análisis propone, estos epítetos también funcionan como tropos de discurso

cuyos refranes significan importantes elementos del carácter del héroe.

56

Carmen Benito-Vessels ha notado cómo la esposa del Cid es más sumisa que otras mu-

jeres representadas en la *Estoria de Espanna*, una de las más importantes y extensas crónicas de inicios de la historia de España ("La mujer", 56).

esta escena sitúa lo que afirmo como el dominante posicionamiento del narrador del poema y sus otros caracteres en relación con el Cid; éste se convierte en objeto de veneración al convertirse en el objeto de la observación masculina y femenina. Su cuerpo está expuesto a estas miradas a lo largo del poema, que en lugar de resultar en una afeminación del objeto de fijación se vuelve hípermasculinizado a través del uso del lenguaje. Las figuras de sexualidad empleadas por el narrador construyen un cuerpo impenetrable por el enemigo, sean moros infieles o rivales cristianos.

Paradójicamente, la relación entre el Cid y su esposa es mejor descrita como casta; de hecho, la sexualidad del Cid nunca es explícitamente representada. Es tan austero como el tono épico del poema, representado solo a través de la evidencia de su progenie, confirmación del uso procreativo al cual él compromete a su esposa, un mero vehí-

culo a través del cual sus hijas nacieron. Y mientras está exiliado por largos periodos, con su esposa esperando en el convento, el Cid no se desvía ni una vez de su fidelidad marital. Este temperamento sexual en el texto nos recuerda la observación de Foucault de que, en la filosofía clásica "la moderación era la virtud del hombre" (*Use of Pleasure*, 83): Un hombre viril ejercía control no solo sobre otros, sino sobre sí mismo. La ausencia de tentación, tal como esa sufrida por Pelayo en cautividad de los moros, sugiere que el sujeto masculino cristiano está en una posición más estable. De manera acorde, la masculinidad del Cid no está descrita a través de los actos sexuales, sino a través de la repetición de otras figuras, como la del *leitmotiv* de la barba, la cual aparece nuevamente unas pocas líneas después cuando la voz narrativa, de la boca del juglar, repite el símbolo refiriéndose a él como "el de la barba florida" (pág. 20, línea 274). El refrán sirve para reforzar en la mente del oyente-lector la masculinidad del exiliado caballero, como si

a través de la repetición la virilidad del héroe potencialmente dañada pudiera ser reparada o mantenida.[57]

En su larga jornada para recuperar el favor real, el Cid demuestra una valentía espectacular en los campos de batal a de la re-

conquista, que es en donde encontramos la siguiente referencia a su pelo facial. Nuevamente viene del narrador, cuya exclamación hiperbólica interrumpe una descripción creciente de victoria:

Tantos moros yacen muertos
que pocos vicos dejaron.
Pues al darles el alcance
a más iban galopando.
Ya se vuelven del combate
los del aquel afortunado.
Cabalgaba nuestro Cid
montando su buen caballo.
Lleva una cofia fruncida.
¡Oh Dios, cómo es bien barbado!
La capucha echada atrás;
la espada lleva en la mano.
(785-789, el énfasis es mío).

"¡Oh Dios, como es bien barbado!" Aquí, extrañamente, el cumplido es más erotizado que en la boca de su esposa. Es como si el juglar, capturado en el jolgorio del momento, se vuelve extremadamente excitado con la admiración a la vista de la barba del Cid. Aquí, la visión homosocial es empleada, a pesar de una insinuación homoerótica

que carga la figura con una energía de clímax poético. La figura ahora se ha convertido en un modificador que es entendido, en este caballeresco discurso, como uno de los accesorios del poder masculino, un emblema de virilidad a la par de la arrugada capucha, la desenvainada espada y el galopante caballo. Que la interjección venga al final de una batal a, en la cual el Cid ha actuado valientemente no es coincidencia, ya que su expresión invoca un recordatorio de sus acciones heroicas y los vincula a la representación de su género y sexualidad. Tanto la

57

En cuanto a la crítica historia de su propia opinión del estatus del Cid como un vasallo de Alfonso, ver "Señor y vasallo" de Nicholas Marín Granada.

barba como la "espada desenvainada" son recordatorios fálicos de su creciente poder.

La siguiente referencia a su barba, en el primer cantar, viene después de que su teniente, Alvar Fáñez, le ha informado al rey de la primera victoria del Cid, de su continua lealtad, y después de haber contribuido con parte del botín para la Iglesia para apoyar a su esposa e hijas. Luego de esta primera victoria, la "barba crecida" se ha convertido en la "barba florida", un floreciente testamento al valor y los logros

del Cid.58 La última referencia a su barba en el primer cantar aparece después de que el comprador vence al Conde de Barcelona: “allí venció la batal a, por la que honra dio a su barba” (pág. 1011). Aquí la barba funciona metonímicamente como una sinécdoque para el Cid mismo. Como resultado de la segunda gran victoria del caballero, la persona de este personaje, representada como parte del todo, se ha convertido contiguamente relacionada a la masculinidad en sí misma. Mientras la galantería y valor del Cid crecen, así lo hace su barba y su persona pública.

Con la gran reconquista de Valencia, la reputación del Cid alcanza su zenit, y el juglar nuevamente relaciona la buena fortuna del héroe, la valentía y el honor con la siempre creciente barba:

¡Como crece al Cid la barba!
¡Como mira su cuidado!
Fue entonces cuando el Cid dijo
¡Y que lo dijo bien claro!:
- Por amor del rey Alfonso,
que de la tierra me ha echado,
no entrará en el a tijera
ni un pelo será cortado.
Y que todos hablen de esto,

los moros y los Cristianos.

(1237-1241)

58

“¡Dios, si que se muestra alegre/el Cid de barba florida/al decirle Alvar Fañes/ que ya pago las mil misas!” (930–931). He escogido la traducción de los epítetos más literalmente en mi análisis que como lo hace el poeta traductor W.S. Merwin, con el objetivo de subrayar la creciente hipérbole del lenguaje original del poema.

Pero esta vez él mismo se refiere a su barba, prometiendo en nombre de su señor, Rey Alfonso, el mantener su integridad. Como si la barba fuera tan frágil como el himen de una virgen, el héroe promete mantener lejos a todas las cuchil as amenazantes. Esta declaración también prefigura la función de la barba en el último cantar, cuando juega un papel simbólico en la corte del rey. Aquí, sin embargo, la barba se convierte en un emblema de la lealtad del Cid a su rey, a pesar de la ira regia que lo exilió en primer lugar. También se convierte en una herramienta de propaganda para la conquista del caballero del perdón real, puesto que pide que todos hablen de su compromiso, cristianos y moros por igual. De este verso, el Cid muy a menudo toma la barba en sus manos, mientras habla a sus vasallos como si estuviera jurando sobre una reliquia sagrada. De manera acorde, este personaje calma a

su esposa e hijas en el preludio de su defensa de Valencia, en la cual las mujeres temblaban con temor al sonido de los tambores de guerra moros: "cogíase de la barba/ el buen Cid Campeador:/- no tengáis miedo ninguno,/ todo esta a nuestro favor (1662-1663)". En esta forma el Cid también le agradece a Dios "entonces alzó la mano,/de la barba se cogió:/- aquí doy gracias a Cristo,/ que del mundo es el señor (2476-2477)". La masculinidad del Cid está representada a través de la repetición de su gesticulación, una señal fantasmagórica que recuerda los juramentos bíblicos realizados por la barba.[59] Al invocar esta imagen de las escrituras, los juramentos del Cid toman gran importancia y su hombría es afirmada a través de este símbolo de masculinidad bíblica. A pesar de que su barba crece en correlación metafórica con su fama y honor –incluso el Rey Alfonso, después de perdonar al Cid, queda fascinado con su longitud–, como figura de hombría, continua siendo una señal frágil y precaria para la inestabilidad de la masculinidad medieval, una que es constantemente amenazada por lo otros contendores masculinos en el poema. Y no son más los moros quienes amenazan el honor y la posición del Cid. Mientras la reconquista

59

Ver discusión de la barba en la Biblia en Peloubet, *Peloubetś Bible Dictionary*, 77.

progresa, los cristianos crecientemente se tornan hacia el interior en sus rivalidades y luchan contra todo lo que no está conforme con los valores cristianos y masculinos. Esta lucha por el poder está prefigurada en el poema a través de los episodios familiares que involucran la construcción homosocial de la familia de nuestro personaje.

Al enterarse de la traición de su yerno y el abuso de sus hijas, el héroe, como reasegurándose de que su honor y masculinidad están intactos, pronuncia, barba en mano, que nadie se ha atrevido a halar su barba: "¡lo digo por esta barba,/ que a mi nadie me mesó!" (2832). Solamente halar uno de los pelos de su barba hubiera representado una ofensa al honor, y yo afirmo, a la masculinidad.60 Halar la barba funciona metonímicamente para representar la amenaza de castración, como se nota en la historia de Sansón, en la cual el corte del pelo del héroe bíblico es llevado a cabo con connotaciones edipales: "y el a le hizo dormir en sus rodil as" (Jueces 16:19). El que el corte haya ocurrido mientras Sansón está en el regazo de su maternal amante enfatiza la naturaleza vulnerable de su masculinidad. También recordamos a 2 Samuel 10:4 en el cual Hanún deshonra a los embajadores del Rey David al afeitarles la mitad de sus barbas, precipitando una guerra entre

los hijos de Ammon y David.

Posiblemente, la simbólica barba no fue suficiente para que el honor y la masculinidad del Cid permanecieran intactos y para que su fragilidad requiriera su defensa. La espada, símbolo fálico por excelencia, se convierte en un apéndice del precario cuerpo del Cid y es repetidamente invocada, junto con la barba, como una señal de su poder y prestigio. Se nos recuerda muchas veces que la espada estaba atada a su cintura en una ceremonia de caballero, como se relaciona en el refrán, "en buena hora,/ que habéis ceñido la espada" (41). La referencia a esta demostración pública de transformación corporal es repetitiva a lo largo del poema, frecuentemente invocado por el narrador u otros

60

Hasta este día permanecen halagadores coloquialismos como "un hombre con toda la barba", demostrando la longevidad de estos conceptos culturales.

caracteres como señal de adoración y respeto. La repetición de este tropo tiene el efecto de la representación de género: el llevar la espada es un signo visible de su poder fálico, y por eso, de su masculinidad.

La fragilidad de su subjetividad masculina, representada por

la barba, es clara en las preparaciones del Cid para el juicio en la corte de Alfonso, a la cual el caballero comparecerá para pedir por justicia y retribución. Después de vestirse en las más finas ropas, el Cid se torna a su cabello y barba, adornando y protegiendo a ambos, vistiéndolos con una capucha delineada en oro y atando la barba con un cordel:

Del lino fino la cofia
que en el cabello levó
con oro trenzando el lino
en sutil disposición,
que no mecen los cabellos
del buen Cid Campeador;
larga tenía la barba,
y atóla con un cordón
para pedir lo que es suyo,
el hizo esta prevención
(3094-3098)

Su deseo por proteger su cabello mientras lo ostenta es explícito, como la última línea lo enfatiza; sin embargo, hay también un elemento fetichista para la preparación de su barba, una veneración excesiva de esta parte metonímica del cuerpo. De hecho, como en la Biblia, la barba del poderoso era para ser mantenida cuidadosa-

mente, muy a menudo, para ser ungida con aceites, como en Salmos 133:2. Similarmente, el Cid prepara su barba para su importante entrada en la corte de Alfonso VI, donde la gente que atiende no puede retirar su mirada de la larga y atada barba: “del Cid no quitan los ojos/ cuantos que están viéndolo./ Muestra ser un gran varón” (3123-3125). Es su presentación de la barba lo que lo distingue, probando que es un “gran hombre”.

Esta grandeza y su masculinidad están atadas no solo a su barba, sino también a su venganza contra los príncipes de Carrión, a los cuales llama en tres demandas en la corte, y en nombre de su barba:

“nuestro Cid alzó la mano,/ y la barba se cogió:/- por esta barba crecida,/ que hasta hoy nadie mesó,/ que irán quedando vengadas/ doña Elvira y doña Sol” (3185-3187). Esta búsqueda por el restablecimiento del honor de sus hijas sugiere otro elemento de la naturaleza simbólica de la barba del Cid. No solo presenta su masculinidad, honor y lealtad, como lo hemos visto sino que también funciona como señal de un sistema homosocial en que sus hijas han sido utilizadas como términos de mediación en la negociación de la relación social entre el Cid, el Rey Alfonso y los príncipes de Carrión.[61] Cada uno representa un rango

social diferente y utiliza a las hijas del Cid para su ventaja. Él se las ofrece al rey para que las despose con quien considere merecedores, un acto cuyo propósito busca procesar un tributo mas a su señor (2068-2165). Los príncipes de Carrión buscan el matrimonio con el objetivo de tomar ventaja del nuevo bienestar y prestigio del Cid en la corte (1879-1883). El Rey Alfonso consiente y arregla la boda con el objetivo de repagarle al comprador por todos los favores que realizó para él en la reconquista de la península (1890-1891). El Cid acepta la proposición de matrimonio, a pesar de que ha tenido premoniciones, pues está pensando en el prestigio que adquirirán él y su familia al casarse con la nobleza (1937-1942).

Implícito en las demandas por retribución del Cid está una resignificación del género sexual de sus yernos. Esto es conseguido metafóricamente al recurrir al otro símbolo de masculinidad, la espada; el Cid recupera la espada que ganó en combate y que dio a sus yernos como regalo de bodas, recordando así a la corte de la virilidad relacionada con los armamentos:

Y les di las dos espadas,
a Colad y a Tisón,
que yo bien me las gané,
como lo hace un buen varón,

porque con el a se honrasen,

y sirviesen bien a vos

(3153-3155)

61

Para el desarrollo teórico del comportamiento homosocial, véase *Between Men* de Eve Sedgwick.

El Cid ha intentado hacer hombres de ellos, añadiendo el
símbolo fálico a sus simbólicamente incompletos cuerpos poco mas-
culinos, de manera que ellos también pudieran servir al rey con valor
masculino y por eso traer honor a las hijas del Cid y a su suegro. Pero
ahora, implícitamente preocupado por los hermanos Carrión como
algo menos que “buenos varones” por su cobardía en el campo de ba-
tal a y con el león, el Cid los despoja de las espadas como si fuera un
acto de castración que deja a los príncipes Carrión afeminados y hu-
mil ados. Nuevamente, el género es presentado como transmutable: la
masculinidad de los yernos en cuestión en el segundo cantar, es ahora
completamente desafiada, y los príncipes son privados de hombría, es-
tatus, esposas y fortuna.

En un pasaje final que ilumina cómo el género, la sexualidad

y, en última instancia, la clase se cruzan en la representación de la subjetividad del Cid, podemos apreciar más completamente la naturaleza conflictiva de la masculinidad medieval. El extenso intercambio entre el Cid y su archienemigo, el más poderoso del clan de los Carrión, Conde don García Ordoñez, comienza cuando don García sale en defensa de sus sobrinos:

-Favor hacedme mi rey,
el mejor de toda España:
apercibido el Cid vino
a las Cortes pregonadas.
La barba dejo crecer,
y así la trae de larga.
Los unos le tienen miedo,
y a los otros los espanta.
Los Infantes de Carrión
son gente muy noble y alta.
Ni siquiera como amigas
a sus hijas las tomarán
¿Quién se las pudo haber
dado por sus mujeres veladas?
en derecho, pues, obraron

ellos a abandonarlas.

Todo lo que dice el Cid,

no lo tenemos en nada

el campeador, entonces,

hechóse mano a la barba:

-¡demos las gracias a Dios,

que el cielo y la tierra manda!

porque a su gusto creció

pues por eso el a es tan larga.

¿Qué es lo que vois teneis Conde

que reprocharle a mi barba?

desde que apunto ,sabedlo,

con regalo fue peinada.

Nadie me cogió por el a,

hijo de criatura humana,

nadie de el a me mesó,

hijo de mora y cristiana,

como yo, Conde, os lo hice

en el castillo de Cabra.

Cuando yo a Cabra tomé,
a vos tomé de la barba;
no hubo allí ningún rapaz,
que la barba no os mesara.
El mechón que yo arranqué
aun se os conoce en la cara,
que aquí lo traigo metido
en mi bolsa bien cerrada
(3270-3290).

El Conde don García, cuyo propio rencor contra el Cid data desde la primera incursión del héroe fuera de Burgos, insulta al Cid en donde más le duele: en la barba.

Él se burla de su longitud y de la reacción de la gente a ésta y entonces justifica las acciones de los príncipes de Carrión, argumentando que las hijas del Cid eran de un origen muy humilde para la nobleza de su familia. La ofensa es dirigida a la virilidad del Cid, así como también a su rango social. La acusación del conde, de que el Cid “dejó crecer” su barba, insinúa la falsa masculinidad de un parlanchín, así como los matrimonios de sus hijas representan una posición espuriosa en la sociedad con relación a la antigua nobleza. En riesgo, en el débil ataque del conde sobre la masculinidad del Cid está

su propio estatus de clase social, en cuanto a los príncipes de Carrión fueron efectivamente feminizados a la luz de la hípermasculinidad de nuestro personaje, representado a lo largo del poema en valientes actos de coraje. De hecho, los príncipes de Carrión representan metonímicamente la vieja nobleza cristiana de la península, cuya “suavidad” efectivamente les permitió a los moros conquistar mucho del territorio cristiano. Este poema épico es claramente articulado desde las opiniones de las clases populares sobre esta debilitada nobleza, a través de la voz del juglar; el Cid es, por eso, el emblema de un nuevo ideal masculino, basado en acciones heroicas y no en meras pretensiones de grandeza.

La respuesta del Cid a la defensa que hace el conde de su clan establece a los hombres de Carrión en posiciones afeminadas. Primero, él refuta el insulto del conde al crecimiento de su barba afirmando

interferencia divina en su prominencia. Esta santificación no es sino la ultima en una lista de glorificaciones de su masculinidad. Lo que hasta ahora había sido un símbolo profano de sus proezas masculinas es ahora elevado a lo sagrado. El insulto del conde abre la puerta para la siguiente puñalada retórica del Cid, porque ahora él puede recordarle al conde y a toda la corte sobre la diferencia entre su masculinidad y la

del conde. Mientras que la hombría del Campeador, es decir, su barba, está intacta, la del conde está literalmente en el bolsillo del héroe. El Cid no solo avergüenza al conde halando su barba, sino que incluso los más jóvenes que están presentes obtienen una pieza de su hombría. Esta feminización es llevada en los versos finales de las escenas de la corte, mientras los vasallos fieles del Cid desafían a los Carrión a duelo. En los parlamentos que preceden al desafío, Pedro Bermúdez relata a la audiencia como el príncipe Fernando Carrión huye aterrorizado del campo de batal a en lugar de enfrentar el ataque moro, sin embargo, después tomó crédito por la derrota. Al acusar al humil ado príncipe de ser "lengua sin manos" (3328), el rival continúa la degradación, después de recordarle de su cobardía al enfrentarse con el león escapado y valorándolo por debajo de las mujeres de las que ellos abusaron: "Siendo varones vosotros,/y el as, que mujeres son,/aun de todas las maneras / más valen que no los dos" (3348-3349).

El ser catalogado por debajo de las mujeres era ser realmente insultado. Visto a la luz de la masculinidad del Cid Campeador y, por asociación, de sus vasallos, el clan Carrión, y la nobleza, por extensión, es dejada completamente deshonrada. Los príncipes de Aragón y Navarra desplazan a los deshonrados al pedir las manos de las hijas del Cid en matrimonio; completa la desgracia, transcendiendo los límites

de clase que eran la última defensa de los Carrión. Nuestro aguerrido personaje consiente las nupcias arregladas entre sus hijas y los futuros reyes de Aragón y Navarra, lo cual le traerá incluso un honor más grande a su familia (3392-3451).

Con esta noble unión concertada y los duelos de honor planeados, él abandona la corte con una última muestra de su hombría:

“quitóse de la cabeza/nuestro Cid campeador/su cofia trenzada de hilo,/ que blanca era como el sol./ Allí se soltó la barba,/y sacóla del cordón./No se cansan de mirarle/cuantos de la corte son” (3491-3494).

Con su honor restaurado y su masculinidad sin desafiar, el Cid libera su barba para que todos la vean. Los miembros de la corte la miran fijamente, en trance por su poder y majestad, sin cansarse nunca de fijarse en su esplendor. Este momento homoerótico, homosocial es sugerente por cómo nuevamente se figura al Cid como objeto erótico, sin embargo, paradójicamente, la erotización de sus miembros fálicos, tanto la barba como la espada, sirven para enaltecer su masculinidad y no lo afeminan. El juglar, la corte y la audiencia del juglar, principalmente hombres, están posicionados en una instancia femenina, subordinados al héroe hípermasculino.

La hipérbole de estos tropos de sexualidad sostiene esta imagen mítica del Cid a través de miles de representaciones orales y eventualmente en textos escritos durante los siglos. Como una metonimia del carácter nacional español, esta figura tomará vida propia, tanto en la reconquista de la península como en los proyectos imperiales de inicios de la España moderna en las Américas. El conquistador español hipermasculino encuentra sus raíces en el Cid y, como lo veremos en capítulos subsecuentes, los tropos de sexualidad viajarán y se reafirmarán a sí mismos en un sin número de formas, pero continuarán representándose en contextos nuevos de ansiedad y competencia.

Inicios de la supresión moderna de lo femenino

Representaciones épicas de masculinidad caballeresca continuaron durante todo el periodo medieval. Uno solo tiene que pensar en los fragmentos de la epopeya española, los *romances*, para darse cuenta de cómo esta tradición, que comenzó con el Cid, continua aún hoy. Y cuando los romances líricos-épicos de los juglares comienzan a cansar a sus audiencias, los primeros novelistas les seguirán escribiendo novelas caballerescas e historias de amor cortesanas, ambos géneros que

continuaron exaltando a los héroes masculinos, quienes protegieron y

cortejaron a las mujeres indefensas. Como Carmen Benito-Vessels lo observa, para encontrar mujeres en los escritos canónicos falocéntricos españoles del periodo medieval, uno debe mirar los dos polos de la literatura, el poético y el jurídico.62 El estudio de Benito-Vessels de *La estoria de Espanna* demuestra que la representación de la mujer variaba desde los extremos del objeto de violencia masculina, presentada como la violación y eventual matrimonio entre el hombre invasor y la mujer invadida ("La mujer" en *La estoria de Espanna*, 49), hasta tentativas representaciones de una poderosa reina del linaje de Alfonso X (58). Incluso esta mujer, doña Berenguela, quien legitima la reivindicación de Alfonso X al el trono, si bien es importante para la legitimidad real del autor, fue descrita como una "antimujer".63

Como veremos en los capítulos dos y tres, una estrategia retórica similar fue empleada contra las poderosas mujeres andinas en las crónicas españolas de la conquista. Aunque un concienzudo tratamiento de estos textos peninsulares está más al á del alcance de este estudio, podemos ver ecos de su influencia observando brevemente cómo el género y la sexualidad comenzaron a ser presentados a inicios del periodo moderno.64

Ruth El Saffar vincula la formación de la eventual Nación-Estado español con el proceso cultural en el siglo XVI que debilitó pre-

vias y rivales lealtades –como etnia, raza, religión y organizaciones

feudales– para la formación de individuos masculinizados, quienes se

62

Benito-Vessels, “La mujer”, 58-59.

63

“Nunca mostró las costumbres nin las cosas que pertenecien a mugeres” (ibíd., 58).

64

Desde que Joan Kelly-Gadol hizo su famosa pregunta: “¿Tuvieron las mujeres un Re-

nacimiento?” los estudios de la temprana modernidad se han enfocado crecientemente sobre los temas de género y en mantenerlos con la transición de un estudio enfocado en el “Renacimiento” –de aproximaciones a la cultura que han “colocado de lado la implícita agenda jerárquica del ‘Renacimiento’ en su sentido tradicional por un más prosaico, modo de análisis que lucha por una inclusión cultural mayor”. Para más discusión del significado de la evolución y recientes cambios en la disciplina, ver “Renaissance and Early Modern Studies”, de Leah S. Marcus de donde fue tomada la cita anterior, 43.

convertirían en ciudadanos bajo el control monárquico. “La necesidad

de la corona por romper el poder en competencia se aúna para crear

condiciones apropiadas para la formación de un nuevo individuo,

también proveyó los medios por los cuales los hombres y los niños

eran requeridos para efectuar una separación de las fuerzas femeni-

nas en sus vidas” (“Evolution of Psyche”, 166). Lo que he identificado en el periodo medieval como representaciones originarias de una subjetividad ideal masculina española se convertirá en un ciudadano modelo de la nueva protonación. El forastero abyecto contra el cual esta subjetividad es representada ya no es el moro, pues la reconquista ha resuelto los siete siglos de antigua disputa; ni es la antigua nobleza que vimos en *El Poema del mío Cid*. El forastero es ahora un verdadero “local”, ya que la subjetividad masculina rechazará lo femenino desde su propia cultura, así como también sospechará las influencias culturales residuales de los “nuevos cristianos”. La monarquía española de la temprana modernidad necesitó que los hombres se identificaran con los valores de la nueva sociedad ofrecida, valores vinculados a lo masculino: al poder, al bienestar, al estatus, la ciudad, la literatura y la soledad. Los valores femeninos, representados especialmente por la figura maternal, fueron asociados con la España medieval; la tierra, el campo, la comida, la compañía y la oralidad fueron antagónicos a la modernización.

Uno de los primeros y más populares textos literarios del siglo XVI, *La Celestina* de Fernando de Rojas (1499), establece la confrontación entre lo femenino premoderno, representado por la protagonista mujer, Celestina, una especie de bruja-trotaconventos, y el

emergente sujeto masculino, irónicamente personificado por el único sobreviviente del cuento trágico, Pleberio, el padre de Melibea y uno de los primeros hombres de negocios modernos. Calisto, la joven figura paródica de un amante cortesano,[65] quien se encuentra atrapa-

65

Estoy en deuda con Carmen Benito-Vessels por hacerme acuerdo de la lectura de Dorothy Severin de Calisto como una parodia de Leriano, el cortesano amante en el clásico

do entre dos extremos, opta por el mundo del *voluptus*, la noción de Seneca sobre el placer erótico, en el cual sus deseos por Melibea son satisfechos a través de la intervención mágica de Celestina.[66] La asociación de Calisto con esta figura maternal lo lleva a su muerte, un destino compartido con sus sirvientes masculinos, quienes también se involucran con el a. Lo caótico de la vieja bruja, el espacio femenino, en el cual el poder del Estado no es todavía absoluto, devora las débiles figuras masculinas, quienes rechazaron la influencia modernista de los valores masculinos. La lección es clara, como se expresa en el famoso lamento de Pleberio en las últimas líneas de la obra: en lugar de un orden moderno, el descorazonado padre ve solo el caos, un desorden cuyas metáforas están vinculadas con el mundo natural, ese espacio

femenino.[67]

El hecho de que Pleberio sobreviva al lamentar de la discordante condición de la sociedad, mientras Celestina enfrenta su destino a manos de sus secuaces, sugiere que el impulso hacia la separación de los valores maternales que el a representa podría continuar. De hecho, cincuenta años después encontramos evidencia de más supresión de lo femenino en el anónimo Lazarillo de Tormes (1550). Lazarillo, el prototipo de pícaro español, huérfano a una joven edad, deja a su madre para vivir a su manera en el mundo, buscando un lugar en las duras circunstancias de las clases bajas españolas. Su "testimonio" ofrece una perspectiva critica sobre la incipiente modernidad de España, pero no regresa hacia los valores femeninos. De hecho él, implícitamente encuentra una "figura paterna" en el Arcipreste, quién es responsable por sus condiciones "prosperas" a pesar de que el mismo sacerdote duerme

romance sentimental español de Diego de San Pedro, *Cárcel de Amor*. Véase: Severin, *Tragicomedy and Novelistic Discourse in Celestina*, 26.

66

Para una excelente explicación sobre la influencia de Séneca en *La Celestina*, véase: *Seneca and Celestina* de Louise Fothergill-Payne; para *voluptas*, páginas 47 y 48.

67

"O mundo, mundo… me pareces un laberinto de errores, un desierto espantable, una morada de fieras, juego de hombres que andan en coro, laguna llena de

cieno, región llena de espinas, monte alto, campo pedregoso, prado lleno de serpientes, huerto florido y sin fruto, fuente de cuidados, río de lágrimas", (338) (Rojas, *La Celestina*, 159).

con la esposa de mala reputación de Lazarillo (Anónimo, *Lazaril o de Tormes*, 57).

También encontramos en la poesía peninsular de la época esta supresión de valores maternales y femeninos. La poesía mítica de San Juan de la Cruz, por ejemplo, proyecta la representación metafórica de la unión mítica entre el hombre y Dios como un matrimonio divino, la metáfora que observamos primero en la Pasión de San Pelayo. Pero una lectura más cercana de la poesía revela la transformación de la ideología de género en este temprano periodo moderno. Recordamos que Raguel presentó el matrimonio divino entre Pelayo y Cristo en una imagen explícitamente homoerótica. La belleza del cuerpo masculino de Pelayo se convertiría en un vaso merecedor en el cual su divino "esposo" tendría placer. A finales del siglo XVI, en su poema más ampliamente leído, "En una noche obscura", escrito entre 1578 y 1591, San Juan de la Cruz usa la voz femenina para representar al alma que se unirá con Dios.68

Desde la primera estrofa del poema, el lector está consciente

de que la voz narrativa es femenina, pues el cuarto verso termina con el pasado participio femenino: “salí sin ser notada (17)”.69 La voz poética, que representa al alma que eventualmente se unirá con Dios, es presentada como una mujer en la precaria posición de dejar su casa en la noche, sin ser detectada, atraída por la inflamada pasión hacia su divino amante, “Amado”, género masculino. Su encuentro la deja transformada por su amante: “oh noche, que juntaste / Amado con amada, / amada en el Amado transformada” (17).70

68

Para una información de fondo sobre San Juan de la Cruz y una lectura crítica canónica de su poesía, ver *La poesía de San Juan de la Cruz* de Dámaso Alonso.

69

Las traducciones son de Ken Krabbenhoft, *Poems of St. John of the Cross*. El lector debe notar que el género del amante y de la voz poética no está marcado en el inglés como lo está en el español original.

70

La traducción al inglés sugiere que tanto el amante como el amado son transformados, pero en el español original, debido a las marcas de género, es el alma “femenina” la que es transformada por el agente divino “masculino”.

Al generar al agente transformador masculino, San Juan de la Cruz está replicando las categorías aristotélicas de dualismo de género

en el cual la mujer, “materia”, es la imperfección del hombre, “forma”. La fuerza masculina perfecciona el alma femenina incompleta, reforzando la ideología de género hegemónica de los tiempos. El estudio de género y religión de Caroline Bynum subraya cómo la personificación del alma como lo femenino, en la literatura mística masculina, simboliza la renuncia y conversión, mientras que la representación mística de la mujer, en términos masculinos, es considerada una elevación simbólica (*Gender and Religion*, 257-288). Ambos movimientos retóricos posicionan a la mujer como implícitamente inferior al hombre. Daniel Dombrowski ha mostrado cómo versiones de tradiciones religiosas occidentales fueron matrifocales hasta que el culto patriarcal Yaveh, mezclado con la mitología griega, marginó estas fuerzas femeninas en un proceso sincrético que evolucionó en la religión judeocristiana.71 La generación del alma de San Juan de la Cruz privilegia al Dios masculino que emergió de la diversidad de las deidades anteriores.

También, la prosa escrita de los humanistas del Renacimiento español refleja esta ideología de género, pero afectando, en términos más prácticos, la existencia humana de las mujeres y los hombres en la vida diaria. Erasmo en su libro *De matrimonio cristiano*, que circuló en España entre 1527 y 1535, a pesar de que abogó por nuevos derechos para las mujeres, concluyó al final que los únicos espacios apropiados

para legitimar a las mujeres eran el hogar o el convento. Y, sin embargo, estas ideas fueron muy progresivas para la posreforma de la Iglesia, por lo que el libro fue vetado por la Inquisición en 1551 (McKendrick, *Women and Society*, 8). Fray Luis de León, otro humanista de estos tiempos, también escribió sobre el lugar apropiado para las mujeres en la sociedad, como lo mandaba Dios, argumentado que la esposa

71

La historia de Dombrowski es un resumen del trabajo hecho por Jurgen Moltmann y Gerda Lerner (76).

perfecta pertenecía al hogar, porque carecía de la inteligencia natural y la fuerza necesaria en los asuntos públicos (*La perfecta casada*, 16).[72] A pesar de los pensamientos más “liberales” propagados por el humanismo, las nociones aristotélicas de la dicotomía separando al hombre de la mujer continuaron operando en el pensamiento de muchos académicos del siglo XVI y XVII. El siguiente pasaje de *Examen de los ingenios* (1604) de Juan de Dios Huarte Navarro nos recuerda la profundamente enraizada creencia en las diferencias esenciales entre los dos sexos. Su comentario no solo ejemplifica la resistencia masculina a la búsqueda de las mujeres de una educación más alta, sino que

también demuestra la continua presencia e influencia de Aristóteles. Este pasaje, un eco de la Metafísica del filósofo griego, en el cual los dualismos esenciales para las mujeres y los hombres son resaltados, es indicativo del creciente desplazamiento de lo femenino a inicios del periodo moderno, una inclinación que viajará a las Américas y actuará en un sin número de formas: "pensar que una mujer puede ser caliente y seca, o dotada con ingenio y habilidad conforme a estas dos cualidades, es un gran error; porque si la semil a de la cual el a se ha formado, ha sido caliente y seca en su dominio, el a debería haber nacido hombre, y no mujer … el a fue creada por Dios fría y húmeda, cuya temperatura es necesaria para hacer a una mujer fructífera y apta para el nacimiento de un niño, pero un enemigo para el conocimiento" (Maus, *A Womb of His Own*, 268).73 Las mujeres fueron colocadas como reproductores de la humanidad, pero no como reproductores de conocimiento, ni tampoco participaban típicamente en otras áreas de la esfera pública. Como Ian Maclean lo discute en *The Renaissance Notion of Woman*, "subyacente a esta taxonomía aristotélica de oposición están las dualidades pitagóricas, las cuales vinculan, sin explicación, la mujer con la imperfección, lo siniestro, la obscuridad y así sucesiva-

72

McKendrick, *Women and Society*, 16.

73

Me refiero a esta serie de oposiciones resaltadas en *Renaissance Notion of Woman* de Ian Maclean: pasivo/activo, materia/forma, potencia/acto, imperfección/perfección, incompleto/completo, de privación/posesión.

mente” (87-88). Las mujeres, por eso, fueron consignadas a limitados papeles en la sociedad, e incluso los humanistas más progresivos como Erasmo y León creyeron que si iban a ser educadas era con el objetivo de obtener virtud para ser mejores parejas en el matrimonio o más devotas sirvientes de Dios.[74]

La madre está muerta, la autoridad del padre es establecida, y Dios es construido de género masculino, mientras sus seguidores son subordinados femeninos: así una ideología de género dominante es establecida en España en la cual lo femenino es suprimido, para ser dejado como abyecto en relación a los sujetos ideales españoles modernos. Como Butler afirma en su clarificación de la performatividad de género, “la representación de género no puede ser teorizada aparte de la práctica forzable y reiterativa de los regímenes sexuales regulatorios” (*Bodies that Matter*, 15). Estos adquieren poder relacionado con la representación de género a través de repetidas “citaciones” de normas. En la siguiente sección discuto cómo lo abyecto de la hegemonía de la

subjetividad masculina española, el hombre afeminado y el sodomita, es citado y subsecuentemente regulado por poderosas instituciones sociales en la España renacentista.

A las hogueras de la temprana modernidad: la Inquisición y los transgresores afeminados

Mientras el propagandista *Poema del mío Cid* se esforzaba por implementar un ejemplo para el comportamiento masculino celebrando los austeros valores de moderación y fidelidad, una vez establecidos, la hegemonía cristiana en la península no dio ninguna oportunidad en su aproximación a la sexualidad del mismo sexo. Foucault ha sugerido que la relación entre el poder y la sexualidad emergieron tal

74

Para un estudio más reciente sobre el papel jugado por los cuerpos de las mujeres a inicios de la España moderna y la América española, ver *Perfect Wives, Other Women* de Georgina Dopico Black.

y como el uso del poder evolucionó de la autoridad sobre la muerte al control sobre la vida, tal y como los soberanos en las culturas occidentales comenzaron a renunciar a su tradición romana de la patria potestad, o derecho para matar a aquellos bajo su dominio. Como el siglo XVII anunció los primeros signos de modernidad, una nueva relación

entre soberano y sujeto se desenvolvió, en la cual el primero comenzó a ejercer control sobre el último, organizando la vida por medio de instituciones disciplinarias como las escuelas, cuarteles, universidades y talleres a través de controles regulatorios a los que Foucault se refiere como la "biopolítica de la población". Fue este "hacerse cargo de la vida, más que la amenaza de muerte, lo que le dio al poder su acceso incluso sobre el cuerpo" (*History of Sexuality*, 143). En la España protonacional, este acceso al cuerpo fue obtenido en gran manera a través de una intensificación del Estado y de la interdicción de la Iglesia en la vida de sus convertidos y falsos conversos, en primer lugar, a través de la emergente institución conocida como la Inquisición. Algunos objetos del naciente control del Estado fueron los cuerpos que no conformaron las estructuras patriarcales consolidadas bajo el poder de la Iglesia y la Corona: personas que hacen prácticas homosexuales, mujeres no conformistas y hombres afeminados.

Rafael Carrasco ha compilado una excelente colección de documentos de la Inquisición relacionados con los inicios de las primeras persecuciones modernas de los "sodomitas" en Valencia, España. En su estudio, *Inquisición y represión sexual en Valencia* (1565-1785), nos proporciona una historia de las circunstancias de aquellos procesados como "sodomitas" y cómo la sociedad española reaccionó a este tipo

de comportamientos sodomíticos. Carrasco claramente demuestra el poder de la Inquisición en la regulación de la moralidad y el control de la sociedad. El *Diccionario de los inquisidores* de finales del siglo XV, compuesto por el Tribunal de la Inquisición de Valencia, incluye a la sodomía como uno de los pecados a ser perseguidos por la Iglesia. Después de invocar el recordatorio de San Agustín del castigo divino asociado con Sodoma, los autores caracterizan la ofensa como "un pecado incomparablemente más grave que acostarse con su propia ma-

dre, y que con la sodomía se viola la sociedad a la que pertenecemos, pero cuyo autor es Él, y se ensucia con la perversión del deseo" (Carrasco, *Inquisición y represión sexual*, 39). Este pasaje claramente revela la hiperbólica vehemencia con la cual los inquisidores enfocaban el "crimen contra la naturaleza", considerándola más grave que el incesto maternal. Los escritores asocian el pecado con una "perversión del deseo", vinculándolo a la noción de lujuria, mencionada antes. Finalmente, los castigos para los sodomitas son delineados: "en derecho, los sodomitas son decapitados. En derecho canónico, el clérigo sodomita es excluido del clero y encerrado toda la vida en un monasterio para que haga penitencia; el laico es excomulgado y excluido de la comunidad

de los fieles" (ibíd., 40). Más adelante discutiré la ley civil, referida aquí por su severo castigo de la sodomía, pero primero debemos considerar la aplicación de las instituciones religiosas de estas directivas.

La hegemonía de la Inquisición se derivó de un apoyo popular enraizado en una red de "familiares", o informantes, leales al estrato más alto de oficiales de la Inquisición y quienes tenían el poder de arrestar a los trasgresores morales.75 Los registros de los juicios relacionados con los sodomitas muestran la vehemencia con la cual los familiares perseguían y luego testificaban en contra de los acusados.

Este aparentemente popular apoyo a la Inquisición estaba directamente relacionado con los mensajes de moralidad emitidos desde el púlpito y los confesionarios.76 Adicionalmente, el castigo de los sodomitas convictos era público, muy a menudo atrayendo la atención en medio del día: cortas narrativas impresas, anuncios, volantes a

75

Carrasco nota que en 1567 había aproximadamente un familiar por cada treinta y cuatro vecinos en las pequeñas villas y áreas rurales de Valencia (*Inquisición y represión sexual*, 14).

76

Los registros de los juicios de la Inquisición reflejan el conocimiento de los testigos, y muy a menudo de los acusados de las enseñanzas de la Iglesia sobre sodomía (ibíd., 16-19).

Adicionalmente, Carrasco sugiere que el diálogo confesional muy a menudo

parecía pre-figurar las confesiones del juicio obtenidas del acusado (ibíd., 17). Deberíamos también tomar en consideración temas de presión de los pares y el poder de la Iglesia sobre los testigos cuando consideramos las actitudes de aquéllos dando testimonio.

mano y las crónicas de la vida diaria. Las sentencias públicas y actos de fe crearon grandes espectáculos públicos (ibíd., 17). La manipulación del miedo era el propósito explícito de las quemas públicas de los herejes y otros ofensores como el manual de la Inquisición del siglo XVI, *Directorium inquisitorum*, lo hace explícito:

Hay que recordar que la principal finalidad del proceso y de la condena a muerte no es salvar el alma del acusado, sino procurar el bien público e infundir terror al pueblo (*ut alii terreantur*). Y el bien público debe ponerse mucho más alto que cualquier consideración caritativa sobre el bien de un individuo.

(Ibíd., 20)

La franqueza de esta política es testimonio del poder de la Inquisición como institución social comprometida en la estructuración de la moralidad pública. El altísimo tribunal de la Iglesia aparentemente disfrutó del apoyo de las masas, quienes en momentos incluso sobrepasaron el fervor inquisitorio del clero. En 1519, un supuesto

panadero sodomita fue liberado por falta de evidencia, una multitud furiosa asaltó al acusado y, “llevándole (al sodomita) a empellones con una espada desnuda, en forma de cruz delante, caminaron la vuelta del quemador, apellidando viva la justicia, y quisieron quemarle vivo en llegando (ibíd., 27). En efecto el panadero fue quemado en el acto, en un popular, no inquisitorio, auto de fe.[77]

Esta escena de una hoguera popular de un sodomita, inspirada por el celo pastoral e inquisitorio de la Iglesia, sugiere la naturaleza hegemónica de la persecución de la sodomía a inicios del periodo moderno. En términos gramscianos la persecución de los sodomitas, como veremos más adelante, era sancionado por el Estado, era no solo una aplicación del poder de los escalones más altos de la jerarquía social,

77 El primer sodomita fue quemado por la Inquisición en 1572 (ibíd., 45).

sino también el resultado de una actitud naturalizada que se difundió por la sociedad.[78] Esta hegemonía legitimó las leyes, tanto eclesiásticas como civiles, que fueron aplicadas en los casos contra los sodomitas.

Como hemos visto en este capítulo, las actitudes acumuladas y las leyes que se desarrol aron con el as comenzaron en el periodo medieval, junto

con la creciente masculinización pública de la cultura. Las *Siete partidas de Alfonso X* había enfocado el tema con la siguiente ley:

Sodomítico dizen al pecado en que caen los omes yaziendo unos con otros contra natura e costumbre natural. E porque de tal pecado nacen muchos males en la tierra, do se faze, e es cosa q pesa mucho a Dios con el. E sale ende mala fama, non tan solamente a los fazedores: mas aun a la tierra, do es consentido… Ca por tales yerros embia nuestro Señor dios sobre la tierra, donde lo faze fambre, e pestilencia, e tormentos, e otro males muchos, que non podría contar… Cada uno del pueblo puede acusar a los homes yaziendo unos con otros contra natura, e este acusamiento puede ser fecho delante del judgador do fiziessen tal yerro. E si le fuere prouado deue morir por ende: también el que lo consiente.[79]

Esta ley, y más importante para mi estudio, el lenguaje en el cual está escrita, se convierte en el modelo legal y literario sobre el cual fueron basados los tropos de sexualidad que viajaron a las Américas. Como lo mostraré a lo largo de este libro, el tropo de sodomía es preformativo, pues está invocado como una acusación contra personas específicas o todo un pueblo. Aquí apreciamos el lenguaje legal originario en la tradición española que se deslizará en el lenguaje eclesiástico de conversión y extirpación de prácticas religiosas indígenas

en las Américas, así como también en la retórica del Inca Garcilaso

de la Vega en su defensa de los incas, como lo mostraré en el capítulo

cinco. Es importante notar tanto en la versión medieval, así como en

78 Véase

Selections from the Prison Notebooks de Antonio Gramsci, 1921-1935.

79

Citado en Carrasco (*Inquisición y represión sexual*, 41). *De Siete partidas*, Ley I y II, Tít.

XXI, Setenta Partida.

la siguiente, la versión de esta ley de inicios de la modernidad, que la

acusación de sodomía justifica el castigo de todos los implicados, sean

participantes directos o no. Este elemento de la tradición reaparecerá

en los Andes en un sinnúmero de formas. La continuidad y las dife-

rentes actitudes legales hacia la sodomía se convierten en aparentes al

comparar esta ley medieval con la versión de inicios de la modernidad

pronunciada por los Reyes Católicos en 1497 en Medina del Campo:

Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden a Dios nues-

tro Señor e infaman la tierra, especialmente es el crimen cometido

contra la orden natural; contra el qual las leyes y derechos se deben

armar para el castigo deste nefando delito, no digno de nombrar, destruidor de la orden natural, castigado por el juicio Divino; por el cual la nobleza se pierde, y el corazón se acobarda. Y se engendra poca firmeza en la Fe; y es aborrecimiento en el acatamiento de Dios, y se indigna á dar á hombre pestilencia y otros tormentos en la tierra; y nasce dél mucho oprobio y denuestro á las gentes y tierra donde se consiente; y es merescedor de mayores penas que por obra se pueden dar … Establecemos y mandamos, que cualquier persona, de cualquier estado, condición, preeminecia ó dignidad que sea, que comitiere el delito nefando contra naturam, seyendo en él convencido por aquel a manera de prueba, que según Derecho es bastante para probar el delito de herejía ó crímen laesae Majestatis, que sea quemado en llamas de fuego en el lugar … y sin otra declaración alguna, todos sus bienes así muebles como raíces.[80]

La sodomía, explícitamente expresada como comportamiento homoerótico masculino en la ley medieval, se hace más ambigua a finales del siglo XV, mientras el viejo precepto teológico de no nombrar el crimen regresa. Esta ambigüedad le otorga más poder al término, como Jonathan Goldberg ha observado: es precisamente lo abstruso del término lo que lo hace útil para regular cuerpos, especialmente en

Citado en ibíd., de *Novísima recopilación de las leyes de España*, Ley I, Tít. XXX, Lib. XII, facs. ed. *Del Boletín oficial del estado*, Madrid, 1976, vol. 5:427-428.

momentos de fluidez social,81 como en ese momento a finales del siglo XV cuando los reinos españoles protonacionales son unidos a través de una unión heterosexual santificada del rey de Aragón y la reina de Castil a. La sexualidad no procreativa no sirve a los intereses del Estado; ya que los moros fueron vencidos y eventualmente desvanecidos del territorio, junto con los judíos, y el Estado estaba en la víspera de la expansión imperial a las Américas, los monarcas católicos necesitaron incrementar el número de ciudadanos fieles, morales y masculinos.

Los paralelos con la historia bíblica de Sodoma en relación con Israel, como es leído por Alter (“Sodom as Nexus”), es provocativa; la “antinación” en el caso de la ley de inicios de la España moderna es el *Otro* sexual, quien vivió entre la población, cometiendo pecados que “avergonzaron las tierras”. La infamia de los actos sexuales antinacionalistas está derivada del desprecio bíblico por los sodomitas, quienes fueron entendidos en la imaginación popular como transgresores del orden natural, como “destructores del orden natural”. El género y la sexualidad convergen en este discurso legal en las expresiones de la

ley de temor ante la posible afeminación del pueblo: “a través de la cual la nobleza es perdida y el corazón se vuelve cobarde”. Es como si hubiéramos regresado al momento expresado en la *Pasión de San Pelayo* cuando nuevamente la fluidez del momento social inspira el temor a la pérdida de la masculinidad. Esta vez, sin embargo, el Estado se fijó la tarea en regular la sexualidad y especificar el comportamiento normativo sexual esperado de sus ciudadanos. Por otra parte, como Carrasco también lo observa, la sodomía amenazó con convertirse “en la destructora de linajes y aniquiladora de las virtudes masculinas” (*Inquisición y Represión Sexual*, 44). Esta amenaza al orden patriarcal establecido, como se expresa en la ley de los Reyes Católicos, se aproximó al nivel de herejía. Aunque la sodomía nunca alcanzó el estatus

81

Ver la introducción de Goldberg, en *Reclaiming Sodom*, en la cual él revisa la investigación sobre el Renacimiento Inglés por Alan Bray y sobre las colonias norteamericanas por Jonathan Katz.

formal de herejía, esta breve insinuación del pecado/crimen más bien ilustra la ambigüedad que empoderó la expresión performativa.[82]

El sodomita como sujeto jurídico en estas leyes evolucionó en la personificación de algo más ambiguo en el discurso moralista de los tiempos. La convergencia de desviación sexual y transgresor

de género, sugeridos en el código legal analizado arriba, después aparece como una categoría del tercer género, ni hombre ni mujer, sino un bárbaro *Otro* en la escritura moralista que considero más adelante. Esta manifestación de categoría de género liminal para el *Otro* sexual nos regresa al tema de la masculinidad y la amenaza a su fragilidad como construcción cultural, es decir, la afeminación. Aquí nuevamente tenemos al intruso abyecto figurado en relación al sujeto español hegemónico.

El "terror" de la diferencia: afeminación ibérica de inicios del periodo moderno

Si los hombres en general parecen disfrutar del privilegio del dominio sobre el género femenino, podemos imaginar que algunos también deben haber sentido presión por conformar a la normativa de categoría de géneros hasta el punto de sentirse posiblemente privados de la libertad de descubrir sus propias identidades, a no ser que estuvieran identificados con el sexo más débil. La dureza con la cual la sociedad de inicios del periodo moderno trata la diferencia sexual y de género puede ser apreciada al considerar el extremo corporal de la confusión de categoría de género, el hermafrodita. Como Foucault lo señala, los "hermafroditas eran criminales", o descendentes de criminales, pues su disposición anatómica, su ser, confundió a

82

Carrasco (*Inquisición y represión sexual*, 42-43) evalúa las condiciones formales necesarias para la herejía durante el periodo y concluye que éste hubiera sido un movimiento retórico fácil para asimilar la sodomía dentro de la herejía, a pesar de que esto nunca fue llevado a cabo oficialmente por la Iglesia.

la ley que distinguió los sexos y prescribió su unión” (*History of Sexuality*, 38) Estas referencias sugieren que las categorías de género de inicios del periodo moderno no eran tan estables como a algunos les hubiera gustado. Como Judith Butler lo comenta en *Gender Trouble*: “en la medida en que la “identidad” es asegurada a través de la estabilización de los conceptos del sexo, género y sexualidad, la noción de la persona es llamada a cuestión por la emergencia cultural de esos “incoherentes” o “discontinuos” seres generados, quienes parecen ser personas, pero fal an en conformar a las normas generadas de inteligibilidad cultural por las cuales las personas son definidas” (17). No cabe duda de que tales seres ininteligibles poblaron el paisaje cultural de inicios de la España moderna.[83] Como lo veremos más adelante, la persona afeminada era cuestionada y denunciada por el moralista del día. Cerca de quinientos años después de que Tomás de Aquino advirtiera contra la afeminación, encontramos precauciones simila-

res en la España renacentista.

Un moralista de inicios de la España moderna, Sebastián de Covarrubias Orozco, expresa las actitudes dominantes de su tiempo en su enciclopedia de virtudes morales conocida como *Emblemas Morales* (1610). Covarrubias, mejor conocido por su diccionario, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), fue el lexicógrafo católico renombrado de su tiempo. Su trabajo refleja un léxico tridentino del dogma católico ortodoxo, una ideología que es transformada en pedagogía en *Emblemas morales.* [84] El trabajo combina impresiones alegóricas y sus epígrafes con cortas narrativas explicativas que recuentan la verdad de la tradición renacentista, mitos clásicos atados a enseñanzas morales. El emblema funcionó como un símbolo visual de ciertas verdades morales. Merecedes López Baralt, en su estudio de literatura emble-

83

Véase el estudio de Burshatin de la vida de Eleno de Céspedes, un hermafrodita de la España del siglo XVI (“Written on the Body”).

84

Para un tratamiento completo de la lexicografía de Covarrubias, ver Sebastián de Covarrubias de Calvo Pérez. Para la ideología de Covarrubias, ver especialmente las páginas 142-149.

mática en el Siglo de Oro, caracteriza estos iconos como "técnicas de persuasión" al servicio de los profesores éticos y religiosos del periodo.85 Calvo Pérez anota que los emblemas de Covarrubias reflejan la sensibilidad barroca del autor en la convergencia del paganismo y la cristiandad universalista, irrigada con un espíritu moralista común a los reformistas de la época (*Sebastian de Covarrubias*, 37). Incluido en los escritos moralistas de este autor está un ejemplo del extremo de las criaturas terrenales: los monstruos afeminados, representados simbólicamente por el hermafrodita:

Soy *hic*, y *hac*, y *hoc*. Yo me declaro,
soy varón, soy mujer, soy un tercero,
que no es uno ni otro, ni está claro
cuál de estas cosas sea. Soy terrero
de los q[*sic*] como monstruo horrendo y raro.
Me tienen por siniestro, y mal agüero
advierta cada cual que me ha mirado
que es otro yo, si vive afeminado.86

La descripción que acompaña este epígrafe (Figura 1) es la de una persona barbuda en un vestido largo, identificada por el autor como "la barbuda de Peñaranda" (Covarrubias Orozco, *Emblemas morales*, 165), y la narrativa en la página de enfrente recuenta el mito

del hermafrodita como fue contado por Ovidio en el Libro Dos de *Me-*

tamorphoses.87 En el mito, la mujer Salmacis fija su deseosa mirada en

85

Para un tratamiento más a fondo de este tópico, en el cual López Baralt discute la influencia de las filosofías herméticas y neoplatónicas en el desarrollo de los emblemas morales, ver "La cultura literaria de la imagen del Siglo de Oro" en *Icono y conquista*. Calvo Pérez ofrece la siguiente definición del género emblemático: "Emblemática: insignias, taracea-dos, jeroglíficos, pegmas, etc., que representan algún concepto moral que debe ser co-múnmente glosado con cierta estrofa de versos y un monte o lema motivador" (*Sebastián de Covarrubias*, 37).

86

Covarrubias Orozco, "Emblema 64", *Emblemas morales* (publicado en 1610).

87

La referencia es para la famosa "mujer barbuda", Brígida del Río, quien retrata a Fray Juan Sánchez Cotan pintado. Su celebridad fue más allá de los retratos. Como Sherry Velasco anota, "a pesar de las varias formas en las cuales Brígida del Río fue interpretada por sus contemporáneos, acorde con documentos de inicios de lo moderno, estas anomalías eran


CENTVRIA II. 164

EMBLEMA. 64

Soy hic, & hæc, & hoc. Yo me declaro,
Soy varon, ſoy muger, ſoy vn tercero,
Que no es vno ni otro, ni eſtà claro
Qual deſtas coſas ſea. Soy terrero
De los q̃ como a mõſtro horrẽdo y raro.
Me tienen por ſinieſtro, y mal aguero.
Aduierta cada qual q̃ me ha mirado,
Que es otro yo, ſi viue afeminado.

Cu

La descolonización del “sodomita” en los andes coloniales

Figura 1

el hombre hermafrodita, abraza su cuerpo desnudo, y ora por nunca ser apartada de él. Su deseo es concedido, y Salmacis es borrada de la tierra y la historia, siendo subsecuentemente representada solo como la feminidad del hermafrodita. Las oposiciones binarias de género son fusionadas en un solo cuerpo que privilegia lo masculino a través de la presencia del falo, pero que retiene las características femeninas como el pelo, el pecho y un "suave" moldeado de los brazos, piernas y nalgas. No hay una unidad: las oposiciones se refuerzan, las mismas oposiciones originalmente representadas por Hermafroditus presalmacis, producto de la unión mítica de sus padres: Hermes y Afrodita.

El hermafrodita, en el imaginario cultural de la temprana modernidad, fue una figura clásica de transgénero que apareció en el arte, la escultura y la literatura. Al traer la metáfora hermafrodita a su emblema de la moralidad en España, Covarrubias más bien afronta las cualidades femeninas esencialmente asignadas a las mujeres y que, a través de la contaminación, pudieran ser adquiridas por los hombres. La advertencia es clara: el entrar en tratos afeminados es convertirse

en un monstruo, una criatura hermafrodita que no tiene lugar ni como hombre, ni como mujer.

Después del resumen del mito, el moralista añade a su propia interpretación:

La fabula tiene mucho de historia natural y moral, porque entre otras cosas prodigiosas de la naturaleza notamos ésta que suele hacer una criatura con ambos sexos, a la cual llamamos Androgy-no, que vale tanto como varón y mujer … digo con Cicero i.3 de las Tusculanas: Néestturpius aut nequius efeminato viro. Que es la sentencia con que cerramos nuestra octava.

(Covarrubias Orozco, *Emblemas morales*, 165)

mercadeables, como la ‘barbuda de Peñaranda’ recibió doce reales por exhibir su ‘grotesca’ apariencia en Valencia (Pérez Sánchez, 68)” (“Marimachos, hombrunas, barbudas”, 74). Velasco provee una visionaria discusión del motivo de la “mujer varonil” en Cervantes.

Esta vez Covarrubias distorsiona el clásico “Mito de Andró-gino” en *El Banquete* de Platón, con el objetivo de reforzar su amones-tación sobre los peligros de la afeminación. A pesar de que el filósofo griego imaginó al andrógino como el estado ideal de unidad y totali-dad, Covarrubias lo margina como una aberración de la naturaleza, un

monstruo. Nuevamente son las cualidades afeminadas las que él desea

borrar. En el Discurso de Aristófanes, en *El Banquete*, Platón explica que el origen del amor y la diferencia sexual vienen de la división de un ser andrógeno primordial en dos seres, hombre y mujer, quienes están, entonces, destinados a buscarse el uno al otro porque "la naturaleza humana fue originalmente una y nosotros éramos un todo" (ibíd., 147-148). Aunque Covarrubias no menciona el resto del mito, Platón incluyó otros dos seres andrógenos primordiales quienes se dividieron en un par de hombres y un par de mujeres; estos fueron destinados a buscar la unión "homosexual" como si fuera en la "heterosexual". Evidentemente, esta aparente justificación simbólica de parejas del mismo sexo no encajó en el esquema de moralidad del escritor renacentista. Ahora bien, el punto importante aquí es que la afeminación asociada con los andrógenos y los hermafroditas se convierte en el objeto del descontento del moralista. Al incorporar y transformar las versiones clásicas de diversidad de género como nociones de "historia natural y moral" en el discurso moralista español de la temprana modernidad, Covarrubias adquirió una amplia base de autoridad. Él apeló a la tradición a través del uso de mitos e invocó nociones de ley natural, contextualizando la apariencia del hermafrodita andrógeno en "historia natural y moral". Su actitud hacia la existencia de estos

seres en la naturaleza es revelada en el comentario de que ellos son como "otras cosas prodigiosas de naturaleza", es decir, ellos son extraordinarios, cosas que exceden los límites normales de la naturaleza, construyendo así el caso para su monstruosidad. Aquí la ideología de Tomás de Aquino es expuesta: lo innatural, la naturaleza bestial del afeminado, es resaltada. Estas "cosas prodigiosas" son culturalmente ininteligibles; como resultado, sus "personas" son cuestionadas y, en definitiva, deshumanizadas.

Al escribir las octavas del emblema en primera persona, Covarrubias pone una advertencia de misoginia en la boca del hermafrodita –andrógeno– afeminado. Como resultado el narrador personifica en sus declaraciones de individualidad la ambigua identidad del tercer género: "soy un hombre, soy una mujer, soy un tercero". La binaria está rota. El desconocido "no natural" se asoma en la posición liminal entre las dos categorías "naturales". La identidad es confusión: "soy un *hic*, y *hac* y *hoc*", sin sentido. Esta confusión lleva al temor "Soy un terror para quienes creen que soy un monstruo horrendo y raro". Lo que es desconocido o mal entendido se convierte en monstruoso y raro. La persona del tercer género es deshumanizada; se convierte en

el *Otro* bestial. El siguiente paso es asignarle al “tercero” un sentido de amenaza a la sociedad “natural”: “me tienen por siniestro y mal agüe-ro”. Ya no más solo un raro monstruo, el “tercero” es ahora siniestro y

amenazante y un mal presagio para la sociedad en la cual vive. Recordemos la advertencia teológica medieval de la potencial transgresión sexual “epidémica” representada; aquí, esa amenaza es personificada por el “tercero”.

El movimiento discursivo final es el de ampliar la enseñanza moral a ser aplicada no solo para los hermafroditas. Después de todo, ¿cuántas personas nacidas en el mundo son biológicamente hermafroditas? Sin embargo, ¿cuántos hombres “afeminados”? He aquí el objeto real, argumento, del emblema moralista. Con el verso final la ecuación está completa: “advierta cada cual que me ha mirado/que es otro yo, si vive afeminado”. Este último se convierte en monstruo, la amenaza a la sociedad patriarcal. El tomar las características de la esencializada y denigrada mujer es transgredir, no solo las categorías de género, sino también las cualidades humanas. El renacimiento de los ideales clásicos de masculinidad alcanza su conclusión lógica. Lo que Foucault observa en el periodo helenista renace aquí para justificar la rabia inquisitoria y el prejuicio común de la moralidad española: la “definida aversión a cualquier cosa que pueda denotar una deliberada renuncia de los signos y privilegios del papel masculino” fue también anatema

en el imaginario de la España de principios de la modernidad (*Use of*

Pleasure, 19). Una vez que el hombre afeminado era deshumanizado por retórica, más fácilmente le podían ser impuestas las sanciones físicas de la sociedad. Como hemos visto con la evidencia inquisicional, las transgresiones de género y normativa sexual fueron enfrentadas con severa censura, una tendencia que viajaría a las Américas.[88]

Al observar cómo el género y la sexualidad son constituidos en la literatura española protonacional premoderna, he sentado la base del trabajo para los siguientes capítulos. Mi hipótesis es que los tropos que nacieron en la épica medieval y se agudizaron en la literatura moralista de inicios del periodo moderno viajaron a las colonias en el siglo XVI. La masculinidad española, como una subjetividad de género performativa, fue desafiada nuevamente en el nuevo espacio cultural de los Andes. El desdeño por el abyecto *Otro* afeminado, encontrado en la península, fue desplazado a un *Otro* racial en los Andes. Las barbas y las espadas españolas se vieron cara a cara, no solo con la valiente resistencia indígena andina, sino también con los valiosos sujetos indígenas, cuyo género y sexualidad fueron expresados en términos de transgénero en complejos contextos rituales. Este violento encuen-

tro resultó en la transculturización de las subjetividades andinas, un

proceso que fue narrado en las crónicas, resistido en la mitología in-

dígena, legislado en regulaciones coloniales, reforzado en la literatura

eclesiástica, y finalmente reescrito por el "padre" mestizo fundador de

la literatura peruana.

88

Elizabeth Perry, en su historia de género en la España de principios de la modernidad, comenta que la afeminación y el travestismo eran bases para sospechas de sodomía

homosexual (*Gender and Disorder*, 132). El travestismo, prohibido en Deuteronomio, cap.

22, inspiró a los moralistas a advertir que "el travestismo lleva a la lascivia" (133).

Capítulo dos

Descolonizando tropos

de alteridad sexual

Crónicas y mitos de conquista

Las heterotopías son perturbadoras,

probablemente porque secretamente socavan el lenguaje, porque

hacen imposible el nombrar esto y eso.

– Michel Foucault, *The Order of Things*

Los tropos *queer* o de alteridad sexual aparecen en las na-

rrativas de conquista desde las primeras expediciones a América. Los

tropos sodomíticos registrados en este discurso colonial son más que meros “artefactos medievales”, como lo entiendo a partir del uso que Mark Jordan hace del término en su historia teológica de la sodomía.[89] Para entender el impacto completo del tropo, el uso de “arte-

89 Como trato en el capítulo uno, Jordan explica el proceso a través del cual la sodomía se convirtió en una figura eclesiástica en la Edad Media y etiqueta la figura como un “artefacto”, definido como “cualquier estructura o cambio en la apariencia producido por el proceso” (*Webster’s New World Dictionary*, 78).

facto” debe ser complementado por las palabras de significado secundario: “cualquier objeto hecho por el trabajo humano; especialmente una simple o primitiva herramienta, arma, embarcación, etcétera”.[90] Más que permanecer estático y relegado a los archivos medievales, el primitivo significado de sodomía reaparece al alba de la temprana modernidad, paradójicamente invocado para hacer el trabajo de una herramienta o arma en una empresa medieval que desmintió el paso del tiempo. La sodomía se convierte en un armamento retórico que los españoles emplearon para justificar la invasión y colonización de los Andes; fue un instrumento moral ejercido en la conversión de los sujetos indígenas coloniales. Para el lector de hoy, la figura de sodomía

también es un vehículo que sostiene una historia de marginación. Su "invención" teológica, no fue confinada a los seminarios académicos o a las cortes inquisitorias de Europa; ésta elusiva figura cruzó el océano y fue empleada en la pacificación y evangelización de los pueblos indígenas de América. Estos términos caracterizados como *queer* representan a aquellos andinos, quienes amenazaron el orden moral del Viejo Mundo y personificaron la ansiedad relacionada con la inherente inestabilidad de la masculinidad ibérica hegemónica discutida en el capítulo anterior. Para comprender el significado de estos artefactos textuales debemos descolonizar las figuras a través de una deconstrucción y reinterpretación desde una perspectiva más andina de la sociedad y cultura indígena.

Los fragmentos textuales que considero en este capítulo son vestigios de un proceso que une los valores medievales europeos y las culturas andinas indígenas, cuyos lenguajes, prácticas rituales y mitos representaban diferentes moralidades (sexuales). Debido al desbalance de poder implícito en el discurso colonial, lo que podemos saber de las prácticas andinas de sexualidad en el contexto histórico y espacial es limitado. La representación colonial del género y la sexualidad de los indígenas fue un proceso de transculturación literaria

90 Ibíd.

que dejó como registro artefactos textuales que no eran europeos, ni medievales, ni tampoco exclusivos de los indígenas prehispánicos. También es de interés aquí, más al á de la reconstrucción de la subjetividad transculturizada, cómo los escritores de la época, tanto españoles como nativos, retrataron la cultura de género y sexualidad en este contexto colonial conflictivo. Veremos cómo, por un lado, la crónica de un soldado cristiano, Pedro Cieza de León, llega a enfrentarse con la "heterotopía" americana, ese lugar perturbador del *Otro* que Foucault contrastó con las utopías confortantes de la fantasía propia. Confrontado con las diferencias reales de la cultura andina, el reto de Cieza de León era el narrar con un lenguaje limitado por sus orígenes e ideologías. Para obtener la información que relató, tuvo que comprometerse con informantes nativos y andinos con su propia agenda política y social, esto es, agentes en el proceso de transculturación. De hecho, lo que él vio y escuchó en los Andes socava el lenguaje de conquista y desafía al escritor a encontrar un "tercer espacio" desde el cual narrar su crónica. Su lucha por entender y comunicar estas diferencias fue reiterada unos cincuenta años después por escritores nativos ladinos, cuyas narraciones reflejan casi un siglo de transcul-

turación (el tema del capítulo tres). En todos estos textos, los autores pelean con diferentes códigos culturales en sus reinterpretaciones de las culturas andinas. Los escritores nos dejan fragmentos de subjetividad del "tercer género", piezas de una cultura de género heterotópica distorsionada por el prejuicio y el temor.91

Género y sexualidad en las políticas de conquista españolas

En uno de los primeros reportes de la primera expedición de Pizarro a lo largo de la costa ecuatoriana, Juan Ruiz de Arce describe

91

Con este preludio al análisis que sigue, deseo acentuar el desafío metodológico involucrado en el proyecto: ¿cómo discutir el proceso de transculturación sin postular primero la subjetividad que será transformada? Pues, como veremos, la reconstrucción de esta subjetividad es tomada de las mismas fuentes cuya retórica fragmentó el sujeto en primer lugar.

el impacto y disgusto que le causó una cultura sexual aparentemente distinta. Prominente en su narración, es un menosprecio por esos elementos de cultura considerados femeninos en la mentalidad española. Su descripción revela un conquistador quien era, como James Lockhart ha comentado, "entregado a moralizar y convencido de la superioridad de los valores hispanos, un fanático" (*Men of Cajamarca*, 346). Ruiz de Arce nos informa que el gobernate del pueblo en la costa

ecuatoriana era una mujer e insinúa que los hombres eran inmorales y menos que masculinos: “es gente muy bel aca, son todos sométicos no hay principal que no traiga cuatro o cinco pajes muy galanes [.] Éstos tiene por mancebos” (*Relación de servicios en Indias*, 32). Su narrativa, vincula el poder femenino del líder con la sodomía entre los hombres. Al reportar las prácticas sodomíticas de los hombres locales, Ruiz de Arce explotó la imaginación europea y sutilmente preparó el escenario para futuras justificaciones de conquista. En adición a esto, simbólicamente ubicó a los andinos en un papel subordinado en relación a los conquistadores masculinizados.

La actitud de Ruiz de Arce no era inusual en los primeros años de la colonización de América. El médico de Cristóbal Colón, Diego Álvarez Chanca, durante su segundo viaje a las Indias, escribió la primera descripción extensa de la sexualidad indígena en 1494, en la cual fusiona la castración y uso sexual de los muchachos con el canibalismo, afirmando que los caribes practicaban la sodomía y comían la carne de los hombres castrados (Guerra, *Pre-Columbian Mind*, 45). La discusión de Rolena Adorno y Patrick Charles Pautz del esclavismo del indio en Nueva España y las islas del Caribe explica lo que estaba en juego en estas descripciones de canibalismo y de sexualidad no normativa (*Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, 334-335). En las leyes cam-

biantes concernientes a la esclavitud de indios de los primeros cuarenta años del siglo XVI, se emitieron decretos reales "permitiendo la captura y esclavización de indios reportados como caníbales" (ibíd., 335) en el Caribe. Por eso, las pruebas de estas trasgresiones indígenas se hicieron importantes en la temprana economía colonial. Adorno y

Pautz señalan que las prácticas proscritas justifican el esclavismo y se expandieron para incluir la sodomía:

Debido a que el alegado canibalismo de los indios caribe fue cuestionado por los críticos antiesclavistas, una investigación fue autorizada el 18 de Junio de 1519 para llamar a testigos con el propósito de citar evidencia directa o rumores acerca de la práctica. A diferencia de otras reglas citadas, esta investigación, ejecutada de manera apresurada, amplió el rango de ofensas legítimas por las cuales los indios podían ser esclavizados más al á de lo antropófago para incluir "infidelidad", idolatría, y el "abominable pecado contra la naturaleza", esto es, sodomía. El resultante "cuestionario caníbal", transcrito por Hanke ("Studies", 8-93) y discutido en contexto y completamente identificado como "A.G.I., justicia, 47, folios 69-72" por Castañeda Delgado (84), fue utilizado para soli-

citar testimonio de los capitanes y oficiales de las embarcaciones castel anas (ibíd., 335).

Este “cuestionario caníbal” es una temprana iteración de la interrogación de las prácticas indígenas peruanas que el virrey Francisco de Toledo comenzó en sus investigaciones de visita en los años 1570, las cuales analizo en el capítulo cuatro. El cuestionario, en el caso caribeño, fue dirigido a los españoles y no a los informantes indígenas, como lo estaban los reportes de Toledo. Su autor, Alonso de Suazo, jefe de justicia de la isla de Española, fusionó idolatría, canibalismo y sodomía para justificar el esclavismo: “Yten sy saben q los dhos yndios caribes q abitan en las dhas partes e costa son ynfieles e ydolatros e comen carne umana e usan del pecado nefando contra natura” (ibíd., 388). El testimonio fue tomado el 19 de junio de 1519, y el juez falló para que en el siguiente día se le permitiera a los españoles esclavizar a los indios caribe (Castañeda Delgado, *La política española con los caribes*, 81, citado en ibíd., 335). En los Andes, unos cincuenta

años después, esta técnica investigativa se emplearía para justificar la conquista de los incas.[92]

Otra de las primeras y más violentas de estas descripciones

registra a los sodomitas travestidos y la incontrolada reacción de los españoles hacia ellos. Vasco Núñez de Balboa, en ruta hacia descubrir el Océano Pacífico en 1513, llega a una vil a y derrota y mata aproximadamente a 600 indios quarequa. Subsecuentemente, alimentó con cuarenta "sodomitas" a sus perros. Peter Martyr registró el espectáculo en *Decades* (1516): "[Balboa] encontró la casa de este rey infectada con la lascivia más abominable y antinatural. Encontró al hermano del rey y a muchos otros jóvenes en ropa de mujer, lampiños y efeminados, a quienes, según los reportes de los que vivían con ellos, abusaba con mucho afán. De estos a cuarenta ordenó que se los dieran a sus perros" (citado en Goldberg, "Sodomy in the New World", 47).93 Aquí la combinación de hombres travestidos y sodomitas llevó a la reacción visceral de Balboa. El narrador resalta la femineidad, así como también el "abuso" sexual del rey del hombre joven. El evento fue lo suficientemente sensacional para convertirse en el tema de un grabado por T. de Bry que acompañó la relación (Figura 2).

92

Aprecio la generosidad de Rolena Adorno en darme una copia de la transcripción del cuestionario de Hanke que se encuentra en su disertación de 1935. Helen Rand Párroco de Beverly, California, trasladó el documento para la atención de Adorno (comunicación personal, Abril 9 del 2000).

93

Goldberg utiliza la primera traducción al inglés de Richard Eden (1533) de *Decades* para enfatizar cómo el episodio fue movilizado en la imaginación europea de inicios de la edad moderna ("Sodomy in the New World", 46).



Figura 2

Los perros de Balboa devorando sodomitas.

De Peter Martyr, *Decades*, grabado por T. de Bry

Como Goldberg lo comenta, este excesivo acto de violencia que siguió la derrota de la vil a de Quarequa sirve para darle un propósito moral a las acciones de Balboa *a posteriori*. Martyr continua su descripción enfatizando que estos sujetos transgéneros sodomíticos

vivían entre la élite y que la gente común del pueblo se ofendía por el comportamiento afeminado de sus gobernantes. Balboa no solo los libera de la depravación sexual, sino que también libera a los comuneros de sus supuestos opresores (ibíd., 48); así, Martyr comienza lo que se convertirá en el discurso estándar de la sexualidad amerindia: una diferenciación entre los “nobles salvajes”, limpios de lo que los europeos consideraban vicios y los “bárbaros indios”, inmorales usurpadores de

la autoridad.[94] El tropo no solo se convierte en una justificación para la conquista y una diferenciación de los vencidos, sino que cualquier noción de significado indígena de lo que podría haber sido una práctica cultural es oscurecida. Martyr registra lo que Balboa entendió como el disgusto de los comuneros con los sodomitas transgéneros, porque “la gente levantó sus manos y ojos hacia el cielo, dando por sentado que Dios había sido gravemente ofendido con tales actos viles” (Ídem). Considerando que la vil a entera había sido diezmada, podría ser equivocado el interpretar estos gestos como expresiones de disgusto con sus propios regentes en vez de demostraciones de dolor e incredulidad ante la difícil situación a manos de los conquistadores.

Los hombres de Balboa, como los describe visualmente de

Bry, proveen un austero contraste con los sodomitas. El grabado está estructurado en dos planos, con los españoles jactanciosamente posicionados en la parte superior, aparentemente encantados por el espectáculo de los indios desnudos retorciéndose en agonía, mientras los musculosos mastines los devoran en el primer plano. Como una representación metonímica de la visión colonial y su relación con los amerindios en general, estos conquistadores controlan el foco de interés del espectador observando a los sodomitas y así ejerciendo poder sobre ellos. Su escrutinio de la escena delimita y define a los quarequas como débiles y desvalidos, desarmados y poco hombres, mientras los españoles posan completamente vestidos, mostrando en una manera relajada los armamentos que les ganaron el control que ahora ejercen sobre los nativos. Cualquier marcador explícito del "pecado" de los quarequas está ausente en este procesamiento visual del episodio; la única referencia a la femineidad se adquiere a través del contraste. Es la desnudez y la relativa pasividad con la cual los sodomitas luchan contra los mastines, lo que crea eco en la narrativa de la historia. Pero el poder de la imagen está en su ambigüedad: eliminar la descripción de

94

Goldberg afirma que esta escena se convierte en un "espejo en el cual los europeos po-drían encontrarse a ellos mismos" (46). Para un argumento similar acerca de la figura del noble salvaje, véase *Tropics of Discourse* de Hayden

los españoles por encima de los derrotados hombres, expande metonímicamente el significado para representar la expansión del poder español a otro océano, el Pacífico. Solamente uno de los conquistadores desvía sus ojos, recordándonos la inestabilidad del sujeto masculino que discutimos en el capítulo uno; parece repugnado por la masacre o por los sodomitas, ya que reconoce lo abyecto que hay dentro de sí mismo y que está siendo representado en la escena delante de él.

Utilizan al modelo para posteriores conquistas, Hernán Cortés y sus subordinados utilizan al tropo de sodomía, también. Inscrito en uno de los primeros reportes de Veracruz en 1519 es la barbarie de los adversarios de Cortés en México, quienes, además de realizar sacrificios humanos, “nos hemos enterado y hemos sido informados con seguridad de que son todos sodomitas y que utilizan ese abominable pecado” (citado en Guerra, óp. cit., 52). El cronista soldado de Cortés, Bernal Díaz del Castillo, también reportó que, a más de ser caníbales y hechiceros, “eran todos los demás de ellos sométicos, en especial los que vivían en las costas y tierras calientes; en tanta manera, que andaban vestidos en hábito de mujeres, muchachos a ganar en aquel

diabólico y abominable oficio” (Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 579). Aquí, una vez más, la figura invoca lo abyecto de lo “femenino”, reminiscente del “tercero” del emblema español, analizado en el último capítulo; los sodomitas travestidos, un producto del clima, imitaron ese temor de inicios de la modernidad.

Es Gonzalo Fernández de Oviedo quien levanta las acusa-ciones de sodomía a su más exagerado nivel de hipérbole, afirmando que la práctica era universal entre los amerindios. Un ejemplo de esta descripción es tomado de su libro *Natural Historia de las Indias* (1526), el cual fue publicado por toda Europa a inicios del siglo XVI; en el libro revela como él, tal y como sus predecesores, continuó estableciendo un vínculo entre la sexualidad aberrante y los indios travestidos:

En muchas partes de Tierra Firme los indios son sodomitas. Muy común entre los Indios en muchas partes del infame pecado con-

tra la naturaleza; incluso en público los indios quienes son líderes o principales, quienes pecan en esta forma tienen jóvenes con los que utilizan este maldito pecado, y aquellos que consienten a los jóvenes tan pronto y cuanto caen en esta culpa llevan naguas [fal-das] como las mujeres, las cuales son ciertamente cortas ropas de

algodón con las que las mujeres indias se cubren desde la cintura hasta las rodil as y llevan cuerdas de cuentas y brazaletes y las otras cosas utilizadas por el as como adorno; y no ejercitan el uso de las armas, ni hacen nada apropiado para los hombres, pero se ocupan en las tareas usuales de la casa como trapear y lavar y otras cosas acostumbradas para las mujeres (Citado en Guerra, óp. cit. 55).

Mientras que su amonestación de las prácticas sexuales está escrita en el lenguaje estándar y dogmático de la Iglesia, Oviedo parece más intrigado por las prácticas transgéneras y claramente expresa como estos "sodomitas" transgreden el dominante papel de género europeo de su día, abdicando privilegios masculinos "propios de los hombres", tales como propósitos militares. Su descripción representa a los sodomitas indígenas como jóvenes víctimas de los poderosos gobernantes, quienes objetivizan y abusan de ellos, hasta que finalmente deciden vivir como mujeres.95 Estos tropos de sexualidad *queer*, basados en el superficial entendimiento español de la cultura de género amerindio, comienzan a circular e influenciar en la forma cómo otros representarán a los amerindios, lo que veremos más adelante.96

La correlación de Oviedo entre indígenas sodomitas y barbarie prepara el escenario para los famosos debates de Las Casas y Sepúlveda en la corte de Carlos V. Estos intercambios de ideas se centraron

95

Véase Trexler (*Sex and Conquest*) para una discusión de cómo, en su historia Pan-americana, el berdache llegó a ser un sujeto dependiente y abyecto en su propia cultura. Discuto este tema en lo que se relaciona a los Andes más adelante, en el capítulo tres.

96

Para un análisis del tema de sodomía en otras partes de América, ver Goldberg ("Sodomy in the New World"), Guerra (*Precolumbian Mind*), Gutiérrez ("Must We Deracinate Indians"), Kimball ("Aztec Homosexuality"), Poirier ("French Renaisance Travel Accounts"), Sigal, (F *rom Moon Goddesses to Virgins*) y Trexler (ibíd.).

alrededor de la cuestión moral de si los españoles podrían de manera justa hacer la guerra a los amerindios y reclamar los derechos de los territorios americanos. Hay una amplia investigación disponible sobre los detalles de este intercambio intelectual en la mitad del siglo XVI;97 por eso, limito mis comentarios a cómo el discurso sobre la guerra y la humanidad amerindia involucró la sodomía. El tema de la sexualidad indígena no está ausente del debate, sino que de hecho está relacionado al tema de la humanidad amerindia y la relación con la ley natural, primero postulada por Antonio de Montesinos y después tratada por Francisco de Vitoria.98 Finalmente, en 1550, Carlos V convoca un consejo en Val adolid, España, donde Juan Ginés de Sepúlveda presentó

su *Democrates secundus*, en el cual argumenta que los amerindios carecían de racionalidad y, por eso, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles de la “esclavitud natural”, deberían ser gobernados por los europeos. Sepúlveda ya había publicado su texto, también conocido como el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, en 1547. Su definición de la “ley natural” se fundamenta en la noción filosófica clásica de la inferioridad esencial de algunas personas en relación con otras, la idea de que “lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario” (*Tratado*, 83).

La cuestión de género de este principio es revelada en la ilustración de Sepúlveda de la ley natural, donde “manda el padre a sus hijos… el marido a su mujer” (ibíd., 33). Haciendo eco de las enseñanzas de Aristóteles, las actitudes medievales respecto a la lujuria y la sodomía y las posturas de la temprana modernidad hacia las mujeres, Sepúlveda incluye en sus causas justas de guerra contra los amerindios la superioridad de los hombres sobre las mujeres, basando implícitamente esa superioridad sobre su observación de que “lo natural y justo

97

El texto de Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, continúa siendo el estudio definitivo sobre este tema. Véase también el sumario de Margarita Zamora en el cap. 5 de *Language, Authority and Indigenous History*.

98

Miguel Molina Martínez provee un sucinto resumen de esta historia en “El concepto del indio” en *La leyenda negra* (83-112).

es que el alma domine al cuerpo, que la razón presida al apetito” (ibíd., 85). Como vimos en el capítulo uno, esta noción aristotélica de forma sobre substancia sostenía que los hombres representaban la forma y las mujeres la substancia, de manera que en Sepúlveda, “el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos” (ibíd., 85). El tomar en cuenta este paradigma moral revela cómo fueron ideológicamente cargadas las primeras descripciones de los pueblos de las costas de Tawantinsuyu. Una mujer regente y los sodomitas, considerados desviados y monstruosos, transgredieron la ley natural y justificaron las severas acciones que los españoles tomarían en el curso de la conquista.

Mientras que esta ideología de género clásica y renacentista informa la segunda causa del jurista de la guerra justa,[99] Sepúlveda recurre al discurso bíblico para especificar que los pecados contra Dios son la base para una cruzada armada: “la segunda causa que justifica la

guerra contra los bárbaros es que sus pecados, impiedades y torpezas son tan nefandos y tan aborrecidos por Dios que, ofendido principalmente con ellos, destruyó con el diluvio universal a todos los mortales exceptuando a Noé y a unos pocos inocentes” (ibíd., 113). La implicación de que la sodomía es una de las “torpezas” del comportamiento lascivo, se vuelve más clara unas pocas líneas después cuando él recuerda que debido “al pecado de torpeza nefando, cayó del cielo fuego y azufre y destruyó a Sodoma y Gomorra” (Ídem.). Aquí nuevamente encontramos la ambigüedad teológica medieval informando las proscripciones de sodomía; de hecho, los escritos de Santo Tomás de Aquino sobre la teoría de la guerra justa fueron importantes fuentes para Sepúlveda y otros juristas de inicios del periodo moderno (Hanke, *La lucha*, 260). Lo incomprensible de las particularidades de la ley natural se clarifica en la subsecuente explicación de Sepúlveda de que tal cas-

99

Las otras causas fueron basadas en la idolatría del pueblo, para diseminar el cristianismo y para proteger a los débiles entre los bárbaros. Véase el sumario de Hanke, *La lucha*, 346-373.

tigo divino no es infringido en el caso de las ofensas individuales, sino que es el resultado de las transgresiones de toda la gente; esto hace eco

en las leyes medievales y de inicios de la modernidad, que mandaron la destrucción de todos los pueblos involucrados en la sodomía:

Si hubiese una gente tan bárbara e inhumana que no constase entre las cosas torpes todos o algunos de los crímenes que he enumerado y no los castigase… de esa nación se diría con toda justicia y propiedad que no se observa la ley natural, y podrían con pleno derecho los cristianos… destruirla por sus nefandos delitos, barbarie e inhumanidad (ibíd., 125).

Este tema se convierte crucial en la respuesta de Bartolomé de Las Casas a Sepúlveda, su defensa de los amerindios basada en su *Apologética historia sumaria* de 1559, en la cual él busca probar su racionalidad enfatizando en el discurso religioso y político empleado por Sepúlveda, al igualar a los amerindios con los paganos de la antigüedad europea, y al ilustrar su humanidad a través de un sumario monumental de información etnográfica recolectada durante sus viajes y a través de sus extensas relaciones epistolares. Central a esta estrategia discursiva fue su refutación de la segunda causa de Sepúlveda al afirmar que él mal interpretó a Aristóteles (Hanke, óp. cit., 357). Para Las Casas, los amerindios eran racionales en las tres formas fundamentales en que Aristóteles ha teorizado el comportamiento humano: monásticamente (comportamiento personal), económicamente y polí-

ticamente (ibíd., 361). Aunque no hubo un resultado oficial del debate, en efecto, la posición de Bartolomé de Las Casas fue vindicada a través de su subsecuente libertad para publicar sus escritos enciclopédicos, mientras que Sepúlveda fue censurado por la corte, y sus trabajos no llegaron a la imprenta hasta finales del siglo IXX (ibíd., 374-375). El debate enmarca el contexto en el cual los primeros cronistas registraron sus observaciones de la cultura de género nativa; algunos adoptaron una perspectiva lascasiana, en tanto que otros se suscribieron a los argumentos de Sepúlveda.

La representación de Las Casas sobre la sexualidad indígena, en particular, su tratamiento de la sodomía, inspirada en una respuesta a la exageración y distorsión percibida por Oviedo de las prácticas homoeróticas en América, contribuyó a lo que José Rabasa ha llamado la invención de "una forma de discurso utópico" en el cual los indígenas son presentados como "nobles salvajes" en un "jardín natural" (*Inventing America*, 164-179). El tratamiento de Rabasa de las figuras de canibalismo y sacrificio humano es útil para nuestro entendimiento del uso retórico de sodomía de Las Casas: "Él no refuta los 'hechos' acerca del canibalismo y el sacrificio humano que uno podría encontrar en

Oviedo, los etnógrafos franciscanos y otros textos enciclopédicos del Nuevo Mundo; más bien, produce una ficción que no solo provee una interpretación alternativa, sino que también desmantela el criterio sobre el cual uno podría articular un discurso colonialista” (ibíd., 179).

Con respecto a la tercera –y más infame figura de barbarie–

de Las Casas selectivamente niega o replantea las acusaciones de sodomía de su predecesor. En su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), de Las Casas vehementemente niega la existencia de sodomía en América. Este texto es su escrito más esquemático, aunque algunos lo caracterizan como propagandístico, simplista y con más énfasis en la denuncia de los españoles que en la representación de las prácticas indígenas. Su refutación es informada por la misma ansiedad de género que movilizó la carga de sodomía por sus contemporáneos, como podemos apreciar en su defensa de la hombría de los amerindios; aquí nuevamente vemos como los discursos sobre sexualidad y género se fusionan y como la noción de femineidad se une a la de la sexualidad sodomítica. Su inequívoco rechazo de la acusación de sodomía le ayudó a refutar los argumentos de Oviedo y Sepúlveda en las mentes de los lectores europeos.

La imagen de Las Casas de la sodomía es más complicada,

sin embargo, en los relatos más ricamente matizados y más etnográ-

ficos de sus trabajos “enciclopédicos”, *Historia de las Indias* (1547) y *Apologética Historia Sumaria*, publicada de manera póstuma. En estos

textos, él “desmantela el criterio” (Rabasa, *Inventing America*) de sus adversarios en la polémica sobre la sexualidad amerindia, introduciendo sutilmente el contexto cultural en el cual la sodomía fue practicada. Al expandir el conocimiento de los lectores de los antecedentes culturales y la historia de las prácticas homosexuales indígenas, de Las Casas replantea el tropo de la sodomía y deja en sus textos fragmentos que nos sirven en la reconsideración del género y sexualidad indígenas. Consideraré un ejemplo de cada una de sus obras principales.

En los capítulos dedicados a Guatemala en *Apologética*, Las Casas se dirige a las acusaciones del “pecado nefando” en el contexto de su detal ado relato de las concepciones y castigos indígenas de los “pecados” que se relacionan con los mandamientos católicos. En la sección sobre el sexto mandamiento él reporta:

Cerca del pecado nefando, lo que hay que con verdad decir es que nunca se vido entre aquel as gentes, antes se tuvo por grande y abominable pecado hasta que les apareció un demonio en figura de indio, llamado Cu, y en otra lengua Chin, y en otras Cavil y Marán,

que los indujo a que los cometiesen, como él lo cometió con otro demonio, y de aquí vino a que no lo tuvieron algunos de ellos por pecado, diciendo que pues aquel Dios o diablo lo cometía y lo persuadió que no debía ser pecado (ibíd., 239, 358).

Aquí, de Las Casas emite su apología en términos de una corrupción prehispánica de los “nobles salvajes”, culpando del “abominable pecado” a los personificados “demonios” quienes cometieron el acto y después persuadieron a algunos de su aceptabilidad. Subsecuentemente, sugiere la idea de que el perpetrador podría haber sido una deidad (“Dios o diablo”), proveyendo así al lector con una analogía cultural que él después compara con los franceses, los griegos, los romanos y los filósofos (ibíd., 358). Es decir, el lector y las autoridades no deben juzgar a los amerindios sin recordar sus propias experiencias ancestrales con erotismo sodomítico. Para estos pueblos mayas, acorde con de Las Casas, el uso de la sodomía de su deidad los llevó a la

práctica de padres dándoles a sus adolescentes hijos unos muchachos jóvenes “para ser usados como mujeres” (ídem.), a pesar de que unas pocas líneas después él adiciona que esta costumbre era mal vista por algunos y regulada por las reglas de la comunidad que controlaban la

prostitución femenina (ídem.). Comenzamos a apreciar el doble discurso que de Las Casas emplea: por un lado, él provee explicaciones culturales de estas prácticas y las conecta con la antigüedad europea; por el otro, las condena como pecaminosas.

En un capítulo sobre Cuba en la *Historia de las Indias*, de Las Casas explícitamente rechaza las afirmaciones de Oviedo respecto al comportamiento sodomítico pandémico en el Caribe.100 Él continúa diciendo que nunca ha escuchado ningún reporte sobre sodomía de ninguno de sus contemporáneos, incluyendo a su padre, y enfatiza la "bondad natural que tenían y carencia de vicios" de los amerindios (*Historia de las Indias*, 231).

El regreso de Las Casas a la retórica del "noble salvaje" abre nuevamente su narrativa a una interpretación más etnográfica y a analogías con las tradiciones del Viejo Mundo. En el párrafo subsecuente él narra haber encontrado a un indio travestido en la isla de Cuba, lo que levantó sospechas concernientes a la sexualidad de este hombre, quien "traía unas naguas, que es vestidura de mujer" (ibíd., 231). En lugar de confirmar que él era un "sodomita", de las Casas se desvía comparando a este travestido isleño con los antiguos guerreros de Scythia con el objetivo de defenderlo.101 El sacerdote dominico cuidadosamente so-

“Solamente Oviedo, que presumió de escribir historia de lo que nunca vio, no cognosció, ni vido algunas destas, las infamó de este vicio nefando, diciendo que eran todos sodomitas, con tanta facilidad y temeridad como si dijera que la color dellas era un poco se fusca o morena más que la de los de España (*Historia de las Indias*, 231).

101

“Pudo ser que por alguna causa, aquél o otros, si quizá los había, se dedicase a hacer oficios de mujeres y trujese de aquel vestido, no para el detestable fin, de la manera que refiere Hipocras y Galeno, que hacen algunas gentes cithia, los cuales, por andar mucho a caballo, incurren cierta enfermedad, y para sanar de ella, sángranse de ciertas venas, de donde finalmente les proviene a que ya no son hombres para mujeres, y cognosciendo en si aquel defecto, luego mudan el hábito, y se dedican, ofrecen y ocupan en los oficios

cava el dominante tropo de sodomía de sus predecesores estableciendo nuevamente la correspondencia entre la sexualidad del Viejo Mundo y los travestidos amerindios. Esta vez él le da una explicación “médica”, de fuentes clásicas, del porqué de los travestidos e incluso transgéneros de Scythia; es decir, no solo se visten como mujeres, sino también asumen el papel social de mujeres. Así, él niega la sodomía, mientras acepta explicaciones culturales y rituales de los amerindios travestidos. Estos sujetos transgéneros del “jardín natural” de Las Casas aparecerán nuevamente en los escritos de sus seguidores. Como argumentaré más adelante, la estrategia discursiva de Las Casas muestra los primeros y más extensos escritos sobre los Andes, el tema del resto

de este capítulo. El doble discurso, resaltado en los escritos de nuestro autor, puede ser detectado en los intentos de sus seguidores por escribir protoetnografías en los Andes y nos provee una oportunidad para descolonizar los tropos de sexualidad *queer* y revelar el significado más profundo de los sujetos transgéneros de la colonialidad.

Hacia el tercer espacio: Cieza de León como protoetnógrafo

Uno de los fragmentos más importantes que forman nuestro conocimiento sobre la subjetividad del tercer género en los Andes viene del exhaustivo trabajo de Pedro de Cieza de León (1518-1560), autor de *La crónica del Perú*, cuyos tres volúmenes fueron inicialmente publicados entre 1553 y 1560. Considerado entre los "cronistas libres" por el erudito peruano Luis Alberto Sánchez,102 Cieza ha sido catalogado como uno de los pocos cronistas coloniales relativamente independientes de las autoridades coloniales, tales como la Iglesia o el Virreinato. Mientras que Sánchez caracteriza a Cieza como un cronista que

que hacen las mujeres, y no para otro mal efecto. Así pudo ser allí o en otras partes destas indias donde aquellos se hallasen, o por otras causas, según sus ritos y costumbres, y no para fin de aquellas vilezas" (ibíd., 231-232).

102 Véase

Literatura peruana de Luis Alberto Sánchez, 72. Para otras opiniones favorables, Cieza de León, *Discovery and Conquest*, 27.

“escribe historia episódica, sin examinar los motivos, sin moralizar” (*Literatura peruana*, 75). Sabine MacCormack observa que el de Cieza “fue la primera relación que combinó la observación con un análisis y reflexión sostenidos” (*Religion in the Andes*, 80).

Esta supuesta “objetividad”, con la cual Cieza describe las culturas andinas, servirá como un buen punto de partida para nuestro examen de la representación de género y sexualidad de la posconquista. A pesar de que la nueva generación de cronistas, representada por Cieza, fue, etnográficamente, mucho más sofisticada que sus predecesores, sus textos no necesariamente resultan ser representaciones “transparentes” de prácticas indígenas. Como lo ha señalado MacCormack, “en el mismo proceso de traducción y escritura en el que fueron contados, los españoles inevitablemente introdujeron nociones propias que no tenían, estrictamente hablando, contrapartes andinas” (ibíd., 83). Cieza, como otros cronistas, trabajaba dentro del paradigma del siglo XVI, en el cual, de acuerdo a Foucault, “el buscar un significado es sacar a luz una semejanza” (*Order of Things*, 29).

Sin embargo, yo percibo en los escritos de Cieza un cierto reconocimiento de diferencia que él no puede expresar en su totalidad, es decir, en términos inteligibles para los lectores europeos. Cieza pa-

rece luchar por la objetividad sobre temas que estaban ideológicamente cargados en el imaginario cultural en el cual él escribió. Él obliga una lectura sutil, ya que la complejidad de la representación de género y sexualidad en sus escritos, en momentos, trasciende los límites impuestos sobre él por los debates de Las Casas y Sepúlveda; sin embargo, el peso de ese discurso frecuentemente presiona sus sensibilidades hacia una retórica moralista, a pesar de la afirmación de Sánchez de lo contrario. Señalaré estas tensiones en las selecciones que tratan género y sexualidad.

En el primer capítulo de la primera parte de esta crónica, Cieza orienta a su lector a la ideología que formará su narrativa entera; consciente de los prejuicios de su audiencia, esto es, que él está escribiendo para la corte española, Cieza inmediatamente diferencia entre

el buen y mal gobierno.[103] Siguiendo las actitudes y escritos de Las Casas, quien recientemente había denunciado el sistema de encomienda y los abusos relacionados con los amerindios, Cieza claramente muestra su posición de lealtad al intento de la Corona por controlar los juegos de poder de los encomenderos y gobernadores coloniales. Al alinearse con el recientemente instalado gobierno de La Gasca, Cieza, quien

había sido un encomendero, distancia a la Corona y a sí mismo de los abusos que de Las Casas resalta en *Brevísima relación* (1552) y en escritos anteriores.104 Él aplaude a la Corona española por el "gran cuydado se tuuiesse de la conuersión de las gentes de todas aquel as pouincias y reynos", mientras regaña a los encomenderos y gobernadores por "haziendo de los Indios muchas vexaciones y males" (25). Cieza alude al éxito de las "nuevas leyes de las Indias" puestas en acción en noviembre de 1542, para establecer el Virreinato del Perú (25-26).

A pesar de que sabemos, gracias a estudios recientes, que los abusos de los indios no cesaron y que la resistencia indígena a la agresión colonial comenzó a manifestarse en una miríada de formas, es importante observar las estrategias retóricas empleadas por Cieza para presentar su historia de los Andes a las máximas autoridades coloniales.105 Una corta y discreta oración en el primer capítulo establece el

103

Cito las ediciones españolas de Crónicas del Perú de Cieza, la cual estaba dividida en tres partes y publicada por la Pontificia Universidad Católica del Perú en tres volúmenes.

Traducciones de las partes 1 y 2 son mías a menos que se anote, en cuyo caso, vienen de la traducción al inglés de Harriet de Onis (Incas of Pedro de Cieza de León). El lector debe estar consciente de que la traducción de Onís, editada por Víctor Wolfgang von Hagen, aunque es útil, altera el texto original al entrelazar capítulos de las dos partes y al omitir

"repeticiones", como el editor lo anota en su prefacio (ix). Estas omisiones

requirieron que yo tradujera varios pasajes del original.

104

Para una completa y concisa biografía de Cieza y su relación con el sistema de encomienda en lo que hoy es Colombia, véase la introducción a su traducción de la parte tres de *Crónica del Perú* (Discovery and Conquest) de Cook. Cieza fue premiado con una encomienda por sus servicios en la fundación del Arma, pero entonces perdió su subvención debido a la cambiante fortuna política de su patrón (ibíd., 10-11). Él partió de Colombia para él Perú con el objetivo de unirse a la "reconquista" real del Perú después de la caída de los Pizarros.

105

Algunos han comentado que esta estrategia estaba relacionada con la necesidad táctica de Cieza de recibir auspicio de la Corona a través del apoyo de la Gasca. Franklin Pease

tono para el resto de la narrativa. Habiendo precisamente descrito los resultados del nuevo "buen" gobierno colonial, Cieza añade de forma apologética, que los incas fueron buenos gobernantes, (26), en un movimiento discursivo que iguala al legendario líder y creador-de-imperios andino, Topa Inga Yupanque, con el emperador español, Carlos V. Desde el inicio el lector es motivado a encontrar al *Otro*, los incas, como casi sus iguales. Sin embargo, como veremos, los grupos indígenas no incas están representados como menos "civilizados", como miembros de *behetrías*, sin la estructura social y política avanzada que él atribuye a los incas.106

Mientras que Cieza no puede ser comparado con los narradores de tipo *chaupi* de posteriores escritos, de los cuales trato en este libro, él se mueve hacia un tercer espacio de transculturación, a través de este posicionamiento autoreflexivo de sus narrativas en los turbulentos años después de la conquista. Su estilo propio de apologista lo distancia de los cronistas anteriores y posteriores a él, quienes emplearon las figuras de sexualidad desde la perspectiva definitivamente española, discutida en el capítulo uno. Los escritos de Cieza, junto con los de otros apologistas, provocaron una reacción que motivó a otros historiadores y cronistas a enfocarse en la deslegitimación de los incas como una justificación para la conquista y colonización de los andes,

señala en su introducción a *La crónica del Perú* que hay algunas dudas acerca de si Cieza recibió su auspicio de la Gasca durante el escrito de las primeras dos partes de la crónica (xxix). Pease comparte una interesante observación que le fue dicha por Enrique Carrión de la denominación oficial de la narrativa como "crónica" o "coronista", siendo la última la designación asignada a la tercera parte de su crónica, pero no a la primera. Aunque algunos toman las dos palabras como sinónimos, crónica viene del Griego *khronos*, refiriéndose a tiempo, mientras coronista se deriva del Latín *corona*. El uso de Cieza de "coronista"

con la tercera parte de su trabajo, la parte pertinente a las guerras civiles, de las cuales sabemos la Gasca le pidió la crónica para su gobierno, sugieren que estos primeros escritos, *La primera parte* y *La segunda parte*, no fueron realizadas en su capacidad oficial como "cronista de indias".

106

Franklin Pease vincula este uso del término *behetría* a la historiografía medieval, la cual en su turno se derivó de las tradiciones etnocéntricas griegas y romanas (

Crónica del Perú, xxxvi). La connotación es la de pueblos libres, pero organizados.

un tema que exploro en los capítulos cuatro y cinco. Cieza encaja en medio de estos dos extremos y su retórica adopta ambos discursos. Cieza va más al á al crear esta "tercera" posición en relación con los otros cronistas e historiadores, adicionándole un nuevo giro a su historia. Debido a que su estrategia retórica sigue el modelo tradicional de crónica, las tendencias protoetnográficas se deslizan lentamente dentro de su narrativa, como también lo hiciera en sus escritos Bartolomé de Las Casas. Quizás sea por haber tenido un mayor contacto con los informantes nativos, una mayor fluidez en las lenguas nativas y una mente más abierta. Cieza se convierte en uno de los primeros transculturizadores, a pesar de que la influencia del pueblo subyugado está todavía equilibrada por el patrimonio europeo del autor.[107] Él crea una "ficción alternativa" en la tradición lascasiana.

Sus tendencias protoetnográficas comienzan a emerger de las tradicionales prácticas discursivas coloniales en los capítulos dos al cinco de la primera parte, los cuales informan sobre la navegación y exploración de la costa occidental de Sudamérica, prestando parti-

cular atención a los puertos y ríos navegables. Incluso en esta crónica estándar, sin embargo, hay pasajes cortos que prefiguran el interés etnográfico de Cieza, fragmentos de información cultural que atrapan la atención del lector, motivándolo a continuar a través de la detal ada narrativa. Aquí, Cieza utiliza tropos de género y sexualidad para seducir al lector, posiblemente para despertar un deseo latente, tal y como sus breves menciones del oro y la plata enterrada estimularon la avaricia y la ambición.108 Obsérvese su descripción de una isla cerca de Tumbes (cerca de la actual ciudad de Guayaquil en Ecuador):

107

Cook y Cook documentan su uso de los informantes activos, incluyendo *quipucamayocs* (guardianes del quipu), a quienes él entrevistó en el Cuzco (*Discovery and Conquest*, 9,15).

108

Cook y Cook relacionan un comentario hecho por Cieza concerniente al encuentro con su adolescencia y su fascinación temprana con los Otros andinos y sus ricos: “no puedo parar de pensar acerca de esas cosas, cuando recuerdo las opulentas piezas que fueron

Hay fama que antiguamente está enterrado en el a gran summa de

oro y plata en sus adoratorios. Cuentan los indios que oy son biuos,

que usa-/uan los moradores de esta ysla grandes religiones, y eran

dados a mirar agueros y en otros abusos: y que eran muy viciosos, y aunque sobre todo muchos dellos usauan el pecado abominable de sodomía dormían con sus hermanas carnales y hazian otros grandes pecados (34).

Unas pocas líneas después, Cieza implícitamente contrasta estos pueblos no incas con el pueblo inca, a quienes él describe como "los Yngas reyes del Cuzco y señores de todo el Perú". Al equiparar sus costumbres con la de los antiguos romanos, él eleva su estatus a los ojos del lector europeo: "Y auía templos del sol, y casa de Mamaconas: que quiere dezir mugeres principales vírgines, dedicadas al servicio del templo. Las cuales casi al uso de la costumbre que tenían en Roma las vírgines Vestales biuían y estauan" (35). Sodomitas y vírgenes, dos tropos coloniales cargados de significado, marcan los dos extremos de las sociedades andinas, por los cuales Cieza viajará en su crónica. La sodomía y el incesto sugieren una humanidad depravada de behetrías, mientras que la organización de vírgenes en el culto del Sol hizo eco en el patrimonio propio de los españoles. La apología comienza así.

Esta estrategia retórica de diferenciación, la cual el inca Garcilaso de la Vega adoptará en sus famosos *Comentarios reales* (analizado en el capítulo cinco), se inicia en serio con el capítulo seis de Cieza, en donde él comienza a trazar su ruta desde la costa de Nueva

Granada al Cuzco en Perú. La característica más notable de esta descripción es su enfoque sobre el canibalismo, del cual afirma que los pueblos de este practicaban con impunidad. Álvaro Félix Bolaños ha examinado esa otra figura predominante del discurso colonial en los escritos de un posterior cronista de Nueva Granada, observando que la antropofagia era una característica común de todas las representa-

vistas en Sevilla, traídas de Cajamarca, donde el tesoro que Atahualpa le prometió a los españoles fue recogido” (ibíd., 6).

ciones de tierras y pueblos exóticos de finales del siglo XV (*Barbarie y canibalismo*, 152). No es sorpresa, entonces, que el canibalismo hubiera formado parte del discurso colonial de los Andes. De hecho, como he observado arriba, los primeros escritos de Cristóbal Colón, acusando al Otro indígena de comer carne humana, fueron empleados en la batal a retórica por América.[109] Como Bolaños comenta: “el otro, bárbaro, salvaje, feroz, y caníbal es, entonces, un extremo e intolerable desafío a la cultura hispánica que demanda una delimitación española de su propia naturaleza en contraste con la bestialidad de los indígenas americanos, por un lado, y una ‘justa’ erradicación de los indios, por el otro” (151). Bolaños sigue la idea de Peter Hulme de estas figuras como

formas “para marcar el límite entre una comunidad y sus otros” (Hulme, *Colonial Encounters*, 86). En Cieza, podemos apreciar maniobras discursivas similares.

Lo que era tácito antes se convierte en explícito en el capítulo trece, en el cual Cieza compara a Popayán, el cual estaba al norte de Quito, con el Perú de los incas: “todos los indios sujetos a la gouernación de Popayán, han sido siempre y lo son behetrías. No vuo entre ellos señores que se hiziessen temer. Son flojos, perezosos: y sobre todo aborrecen el seruir y estar sujetos” (58). La pereza de la gente de Popayán de alguna manera se tornó en una intransigencia que detuvo la expansión hacia el norte de los incas y problematizó la colonización española del área, como Cieza lo anota. En contraste, los pueblos indígenas del Perú (el sur de los Andes) fueron perfectos sujetos coloniales, tanto para los incas como para los españoles:

Los del Perú siruen bien y son domables: porque tienen más razón que estos: y porque todos fueron subjetados por los reyes Ingas: a los cuales dieron tributo, siruiendolos siempre; Y en aquel a condi-

109

La sobresaliente exploración de Peter Hulme del uso discursivo de Colón de la antropofagia y la acuñación del explorador del término “caníbal” del nombre de los caribes, habitantes de las islas Caribeñas, ilustra la inestabilidad de la palabra. Véase especialmente el Capítulo1 de *Colonial Encounters*.

ción nascían, y si no lo querían hazer, la necesidad les constreñía a ello: porque la tierra del Perú toda es despoblada, llena de montañas y campos nevados (58-59).

Esta relación de Cieza no es un simple discurso de demonización de los pueblos indígenas no incas. De hecho, su construcción narrativa del Otro de Popayán es predicado sobre el clima y la geografía; el determinismo ambiental explica por qué los climas más templados del norte, engendraron menos sedentarismo y así menos pueblos fácilmente dominados. En tanto que la región de Popayán tenía "tierra fértil y aparejada y dispuesta para darles fruto (…) y nunca les falta de comer" (58), el duro ambiente de la sierra andina requería más disciplina para producir el sustento. En estos muchos capítulos dedicados a Popayán y sus poblaciones de alrededor, Cieza ofrece una abundancia de detalle etnográfico. La minuciosidad de sus descripciones de las costumbres y creencias oculta su más explícita retórica de diferenciación. Debido a que Cieza diferencia la estructura social y política de las dos regiones, el canibalismo es el vicio o pecado primario que él acusa al no inca de practicar. No hay mención de sodomía y solamente comentarios marginales sobre incesto. La falta de acusaciones de so-

domía, las cuales encontraremos en capítulos posteriores, nos motiva a tomar esas discusiones posteriores más seriamente. En otras palabras, Cieza no emplea meramente el tropo de la sodomía como un medio de justificar la conquista sin actualmente observar la práctica o sin haber tenido testigos confiables de su existencia; su narración está vinculada a su observación cuidadosa de la cultura andina y a su traducción de la cultura dentro de la episteme europea. Al proveer detalles etnográficos, Cieza socava el típico despliegue de tropos de la sexualidad *queer* en el discurso colonial español.

En Quito, por ejemplo, Cieza se encuentra con roles de género invertidos comparado con el estándar europeo. Incluso, él considera que el pueblo es trabajador y, sin embargo, diferente a otros, porque “las mugeres son las que labran los campos y benefician las tierras y miese: y los maridos hilan y texen, y se ocupan en hazer ropa, y se dan a otros oficios

feminiles que deuieron aprender de los Ingas. Porque yo he visto en los pueblos de Indios comarcanos al Cuzco de la generación de los Ingas, mientras las mugeres están arando, estar ellos hilando, y aderezando sus armas y su vestido: y hazen cosas más pertenecientes para el uso de las mujeres, que no para el ejercicio de los hombres” (131).

Ahora bien, que los roles laborales basados en el género fueran diferentes en los Andes fue una sorpresa para Cieza, pero no como algo que él debería suprimir, como fue el caso del inca Garcilaso, como lo veremos en el capítulo cinco. Estos roles laborales, "transgenerados" desde la perspectiva española, parecieron ser comunes a lo largo del Tawantinsuyu, incluso en Cuzco, como él reporta, donde los hombres hilaban y tejían, mientras las mujeres trabajaban en los campos. Él incluso especula que estas costumbres pudieron haber sido aprendidas de los incas.

Una vez en el territorio de Cañar, lejos del sudeste de Quito, Cieza dedica un capítulo a la descripción de Tomebamba, un complejo inca de palacios y templos favorecido por el Inca Yupanque y su hijo, Topaynga (142). Ya que el objetivo principal de Cieza era dar un ejemplo del sistema inca de construcción de imperio a través del establecimiento de relaciones recíprocas entre los pueblos conquistados, tales como los cañaris y los incas del Cuzco, también subraya cómo las vírgenes femeninas servían al templo del Sol (145) y menciona centinelas masculinos quienes también servían al templo:

Y el as y los sacerdotes eran bien proueydos por los que tenían cargo del servicio del templo: a las puertas del qual auía porteros, de los quales se afirma que algunos eran castrados, que tenían cargo

de mirar por las mamaconas: que así auían por nombre las que residían en los templos (145-146).

Algunos de estos guardias eran castrados y su papel era el de vigilar las vírgenes mamaconas.[110] Lo que inicialmente fue el equivalente a un florecimiento retórico para obtener la atención del lector se ha convertido en una representación más rica y detal ada de diferencias culturales.

En tanto que esta breve mención nos recuerda la tradición oriental de los eunucos, la cual era familiar para los españoles a través de contactos comerciales y culturales con el este, nos debemos preguntar si sus papeles estaban limitados a ser los guardianes de estas mujeres. El que estos hombres castrados estén, o no, relacionados a la subjetividad del tercer género de otros templos, discutidos más adelante, no está claro. Sin embargo, tomando al "tercero" por su capacidad metonímica representativa de "más de dos", podríamos considerar la posibilidad de subjetividades múltiples del tercer género en los Andes. Kathryn M. Ringrose ha estudiado a los eunucos bizantinos y sugiere que ellos eran considerados sujetos de tercer género debido a su estatus de género único: ellos eran no procreantes, de una fisiología alterada,

con roles sociales asignados que eran inapropiados para otros géneros (*Living in the Shadows*, 94), y ocupaban un espacio liminal, sagrado (97). Aunque tenemos mucha menos información de la cual sacar conclusiones sobre los guardianes castrados que residían en los templos de las vírgenes que Cieza observó, parecen tener características similares a aquel as de los eunucos bizantinos, lo cual sugiere la fluidez de la construcción de género andino. Mientras su protoetnografía continúa, el lector comienza a darse cuenta de cuán compleja era la cultura de género y sexual indígena, y de cómo el cronista enmarcó las diferencias culturales dentro de la moralidad española, frecuentemente vacilando entre abiertas condenas de lo atestiguado y simples récords de sus observaciones. El discurso del cronista es ambiguo, como si su curiosidad batal ara con el impulso moralista de su formación católica.

110

Para un tratamiento de las mamaconas, véase Moon, *Sun and Witches* de Silverblatt, 80-108 passim.

Cuando Cieza dirige su atención nuevamente hacia las mujeres cañari vincula su lujuriosa sexualidad con la productividad industriosa: “Las mugeres son algunas hermosas, y no poco ardientes en

luxuria: amigas de españoles. Son estas mugeres para mucho trabajo: porque el as son las que cauan las tierras, y siembran los campos, y cogen las sementeras” (71). ¿Es esta una invitación o una condena? Con un nuevo giro sobre la figura del “jardín natural”, en la cual el amerindio es representado en términos paradisíacos, como un tropo utópico o crítico,111 Cieza presenta al lector una imagen de las mujeres cañari como trabajadoras sensuales, “amigas” de los invasores españoles. Su sexualidad es juzgada dentro del marco cristiano de luxuria, su actividad sexual no procreante no les impedía producir cosechas agrícolas, las cuales eran generadas debido a su perseverancia sistemática: la región andina no es un lugar de abundancia fácilmente aprovechable como la descrita en otras regiones más templadas de América. Al inscribir la supuesta excesiva sexualidad de las mujeres cañari en términos cristianos de *luxuria*, Cieza omite cualquier otra explicación de su “naturaleza amigable” como la posible agencia política de los actos sexuales, que subrayo en mi lectura de los mitos de género en el manuscrito de Huarochirí (capítulo tres). ¿Podríamos entender las proclividades sexuales de las mujeres cañari hacia los españoles como una forma de reestablecer el orden social a través del emparejamiento con los invasores conquistadores? ¿O fue el comentario de Cieza para crear discursivamente una impresión de magnanimidad españo-

la, como si la supuesta “naturaleza amigable” de las mujeres pudiera significar su aceptación de la colonización española de la región? De hecho, la siguiente frase sugiere que los nuevos amigos de las mujeres han desplazado a los propios hombres de su cultura, ya que los hombres cañari, en vez de trabajar en los campos, se ocupaban de las tareas “femeninas”: “Y muchos de sus maridos están en sus casas texendo, y hilando, y aderezando sus armas, y ropa, y curando sus rostros: y

111 Ver “Utopian Etnography in Las Casas’s Apologética” de José Rabasa y su discusión de estos elementos críticos y utópicos de los tropos en *Inventing America*, 173.

haciendo otros oficios afeminados (146)”. Mientras tanto, cuando los ejércitos españoles pasaban y necesitaban cargadores para su equipaje, los hombres locales enviaban a las mujeres a hacer el trabajo (ibíd.) lo cual Cieza explica cómo el resultado de la sobre abundancia de mujeres, quienes supuestamente superaban en número a los hombres en unos veinte a uno (ibíd., 147).

Esta referencia a los papeles “femeninos” que los hombres cañari jugaron en la sociedad posconquista no le atañe solamente al discurso de feminización que otros académicos han identificado en

el discurso colonial. Esta falta de hombres se culpa a la cruel masacre de Atahualpa del pueblo cañari para vengar el asesinato de su hermano Antoco (ibíd.). Aquí Cieza quizás registra la voz de los derrotados cañari; la voz de un pueblo doblemente subalterno (los doblemente conquistados cañari) encuentra un lugar en los escritos de Cieza, contribuyendo al proceso de transculturación. ¿Cieza está reportando lo que él observa o le proporcionaron información basada en ideologías locales y la agencia de sus informantes? Su siguiente comentario va tan lejos como en insistir que mientras existieren algunos oráculos y "brujos", "no se usan el pecado nefando, ni otras idolatrías (ibíd.)", registrando así a estos pueblos como libre de sodomía. Las prácticas idólatras que sí existieron eran llevadas a cabo en secreto, mientras que la mayoría vivía como "cristianos" (ibíd.). En contraste con estos pueblos, Cieza se desvía para discutir un ejemplo de andinos que eran considerados más "bárbaros" y lascivos que los Cañari.

Los pobladores de Puerto Viejo, debido a su vecindad con la línea equinoccial, eran considerados "no muy sanos". Cieza sitúa su etnografía en los debates clásicos de la no habitabilidad de la zona tórrida, a la cual él contribuye sus observaciones de los habitantes, sus costumbres, y la ecología de la región. Él nos informa que fue reportado por algunos de estos amerindios que nunca fueron subyugados por

los incas, en tanto que otros insistían que fueron súbditos de los incas, conquistados por el mismo Huaina Capac (ibíd., 155). Aquí el cronista hace una nota que avanza nuestro entendimiento de la transcultura-

ción en el contexto colonial y que debe prevenir a todos los académicos coloniales que leen las crónicas y relaciones de América, un consejo que se volverá aún más relevante en el capítulo cuatro de este libro. El siguiente pasaje muestra como el informante local se suma al proceso de transculturación; esto es, como un agente de la cultura siendo acul- turada contribuye al discurso dominante por la vía de sus presuntas “fábulas” y “novelas”:

> (…) como todas las cosas del pueblo sea una confusión de varie- dad, y jamás saben dar en el blanco de la verdad: no me espanto que me digan esto, pues en otras cosas mayores fingen disuaríos no pensados: que después quedan en el sentido de las gentes: y no ha de servir para entre los cuerdos: sino de fábulas y nouelas… en las más de las cosas que el vulgo quenta de los acontecimientos que han passado en Perú, son variaciones como arriba menciono (ibíd.).

La falta de confianza que Cieza tiene en sus fuentes refleja la

naturaleza precaria de todas las “ficciones” coloniales que constituyen la historiografía andina; sin embargo, el hecho de que Cieza aborde el tema en este punto del texto merece nuestra atención. Él está intimando la conflictiva naturaleza de la historia de esta región, una que ferozmente resistió la expansión del Imperio inca. Él reporta que las primeras incursiones incas dentro del área dejaron a algunos gobernadores del Cuzco para “civilizar” a los habitantes (156). Parecería que los informantes de Cieza, partidarios de la perspectiva inca, servían para propagar el concepto de la misión civilizadora de los incas, un proyecto que fue rechazado por la gente de Puerto Viejo. Después de contar la dificultad que tuvieron ellos en conquistar a este pueblo, Cieza revela la razón “verdadera” por la cual ellos no residían en este sitio: no había alojamientos opulentos como aquellos de los cañari, debido al mal estado de las tierras y a las pocas personas que las habitaban. Hay incongruencias, sin embargo, en esta retórica de civilización, ya que Cieza nos informa de habitantes de Puerto Viejo que ha-

cían uso de “grandes religiones”, organizadas por grupos de sacerdotes y llevadas a cabo en templos, donde conducían elaboradas ceremonias y sacrificios (157). Por supuesto, estas devociones son atribuidas a los

poderes del diablo, quien hablaba al pueblo a través de los oráculos (158). En contraste con las mamaconas vírgenes exaltadas en los territorios ocupados por los incas, aquí las mujeres se casaban solamente después de haber sido "corrompidas" por otros hombres en la comunidad (159-160). Mientras que la implicación es que la cultura civilizada mantenía a sus mujeres vírgenes y los bárbaros violaban a sus mujeres jóvenes, de hecho Cieza está comparando el supuestamente "sagrado" uso de vírgenes con el uso profano del "matrimonio". El efecto es desacreditar a los habitantes de Puerto Viejo, al representarlos como bárbaros en comparación con los incas civilizadores.

La sexualidad femenina corrupta no era el único "vicio" reportado por Cieza, quien después de desviarse del tema en unas pocas líneas acerca de su delicioso pan de maíz y de hacer una breve insinuación de canibalismo, declara que los habitantes de Puerto Viejo practicaban la sodomía:

Pues como éstos fuessen malos y viciosos, no embargante que entre ellos auía mugeres muchas: y algunas hermosas, lo más dellos usauan (a lo que a mí me certificaron) pública y descubiertamente el pecado nefando de la sodomía: en lo qual dizen que se gloriauan demasiadamente (160).

Cieza parece sorprendido de que, incluso habiendo muchas

mujeres atractivas, los hombres abiertamente tomaran parte en la sodomía entre hombres del mismo sexo. Al utilizar el tiempo imperfecto del verbo, Cieza implica que lo utilizaron para cometer este pecado en un pasado indeterminado, una acusación que fue de alguna manera "certificada" a él, presumiblemente por informantes indígenas. El cronista rápidamente agrega que dos capitanes españoles, Pacheco y Olmos, castigaron a los sodomitas y los avergonzaron de manera que detuvieron sus prácticas, incluyendo otras costumbres religiosas (160).

De esta información aprendemos de las acciones disciplinarias españolas llevadas a cabo contra aquellos acusados de sodomía, una práctica documentada en crónicas y relaciones de otras partes de América y de los Andes, tales como la masacre de Balboa discutida anteriormente.[112] Aquí Cieza registra los primeros momentos del violento proceso que en los Andes llevará a la transculturación de la sexualidad indígena, un proceso cuyos efectos repercutieron en primer término entre los jóvenes: "Verdad es que la fe imprime mejor en los mozos que no en muchos viejos" (ibíd.). Los ancianos andinos, por otro lado, continuaron practicando sus costumbres en secreto, a pesar del castigo administrado por las autoridades españolas. Este vínculo

de sodomía con otras prácticas religiosas consideraras como idólatras presagia lo que Cieza reportará más tarde en su crónica. De hecho, como lo veremos más adelante, las prácticas sexuales que pasaron de lo público a lo clandestino podrían haber sido utilizadas en formas sagradas. Pero primero, Cieza relata una historia "fabulosa".

El ininteligible mito de los gigantes sodomíticos

En este punto de su crónica, Cieza interrumpe la observa-

ción del ambiente, gentes y costumbres para relatar una historia que le fue contada a él acerca de un grupo de gigantes, quienes vinieron de un área cercana a Puerto Viejo. La presentación de esta historia toma características de un texto didáctico y moralista, poblado por personajes sobrehumanos cuyas fal as o pecados son castigados a través de la intervención divina. Yo interpreto esta historia como una de las más ricas y tempranas evidencias textuales de la transculturación de la sexualidad en los Andes, un punto que puede ser entendido solamente tomando en consideración la información que Cieza ya nos ha ofrecido acerca de la gente de Puerto Viejo. Los críticos de los que hablo más adelante toman este mito fuera del contexto de la narrativa de Cieza,

112

Véase Goldberg ("Sodomy in the New World"), Williams (*Spirit and the Flesh*) y el Capítulo cinco en este libro.

principalmente porque lo toman desde la cita de Cieza por parte del inca Garcilaso, y no directamente de la crónica de Cieza.

Esta historia, la cual será recontada por varios otros cronistas e historiadores, es acerca de un grupo de gigantes hombres sodomitas quienes arribaron del mar por barco a Santa Elena, un punto cercano a Puerto Viejo. La descripción hiperbólica de sus cuerpos crea una imagen de temibles monstruos; sus partes corporales exceden las nociones de normalidad de los pueblos indígenas: "cuerpos tan difformes, cosa monstrosa ver las cabeças, ojos… como pequeños platos" (166). Para nutrir sus excesivos cuerpos, los gigantes consumían cincuenta veces la porción normal de comida, lo cual prontamente agotó las provisiones de los habitantes locales. Pero fue su sexualidad lo que los destinó a la destrucción divina.

Debido a que los gigantes llegaron sin sus propias mujeres, se dice que trataron de tener sexo con las mujeres locales: "Biuieron en grande aborrecimiento de los naturales: porque por usar de sus mugeres las matauan, y con ellos también vsauan sus luxurias" (167). Debido a su (implícito) tamaño anormal, mataron a las mujeres locales, lo cual no les dejó otra opción que perseguir el placer sexual con los

hombres locales, y como el siguiente pasaje lo revela, entre ellos mismos, también:

(…) como les faltassen mugeres: y las naturales no les quadrassen por su grandeza, o porque sería vicio vsado entre ellos por consejo e induzimiento del maldito demonio, vsauan unos con otros el pecado nefando de la sodomía, tan gravísimo y horrendo. El qual vsaban y cometían pública y descubiertamente, sin temor de Dios, y poca vergüença de sí mismos (ibíd.).

Este autor culpa el uso de ellos del “vil pecado” a los límites de la habilidad física de las mujeres nativas para satisfacerlos y después al diablo, quien los “aconsejó e indujo” a sus demostraciones públicas de actividad sexual licenciosa entre hombres. Cieza recuenta esta historia

dentro de un marco referencial cristiano, como si los informantes entendieran a los gigantes en términos del bien y del mal cristiano. La audacia de los gigantes es que ellos actuaron “sin temor a Dios”, conformándose en su lugar a la voluntad del diablo. Cieza llega al extremo de colocar el mensaje moral cristiano en las bocas de los aterrorizados habitantes locales:

Y afirman todos los naturales, que Dios nuestro señor no siendo

seruido de dissimular peccado tan malo, le embió el castigo conforme a la fealdad del pecado. Y assí dizen, que estando todos juntos embueltos en su maldita sodomía, vino fuego del cielo temerosos y muy espantable, haziendo gran ruydo: del medio del qual salió vn ángel resplandeciente con vna espada tajante y muy refulgente, con la cual de vn golpe los mató a todos, y el fuego los consumió: que no quedó sino algunos huessos y calaueras, que para memoria del castigo quiso Dios que quedassen sin ser consumida del fuego. Esto dizzen de los gigantes: lo que creemos que passó: porque en esta parte que dizense han hal ado y se hal an huessos grandíssimos (167-168).

La obvia relación intertextual entre esta descripción del castigo divino de los gigantes sodomíticos de Puerto Viejo y el pasaje bíblico concerniente a Sodoma y Gomorra ha sido observado por varios críticos. Efraín Kristal ha observado los antecedentes clásicos de esta historia en la presencia de gigantes devastadores en Génesis 6:4, los cuales son destruidos en el Diluvio Universal, el cual podría haber inspirado el relato de Ovidio del mito en que Júpiter destruye con rayos a los gigantes malos en el primer libro de *Metamorphosis* (*Fábulas clásicas y neoplatónicas*, 58). Richard Trexler lee la historia como una fábula panamericana acerca de los peligros de la infección sexual (*Sex*

and Conquest, 143-145). Jonathan Goldberg propone la lectura más matizada del relato, investigando las posibilidades con una serie de preguntas:

¿Es este relato acerca de tradiciones nativas una que los nativos cuentan acerca de los españoles, cuyos conceptos han alterado por siempre el entendimiento nativo de sus propios mitos y prácticas? ¿O es éste un relato que los españoles cuentan como si fuera un relato nativo, con el objetivo de producir "buenos" indios quienes "apropiadamente" abominan la sodomía? ¿O es éste el relato que los nativos cuentan a los españoles como si fuera tradicional, acomodando sus creencias a las españolas, pero manteniendo en reserva su propio relato bajo la cubierta de que es aceptable? Para la época en la que este relato es contado, ¿puede uno separar las creencias nativas y cristianas? (*Sodomy in the New World*, 50).

Goldberg, perspicazmente, concluye que el relato, sin im-
portar sus culturas de origen y precisamente debido a su ambigüedad, refleja la inestabilidad de la sodomía como un tropo empleado en una o en ambas tradiciones.

Yo argumento que es imposible separar las diferentes co-

rrientes culturales de discurso que crean este mito híbrido. Como lo veremos, cada narrador tiene sus objetivos y adiciona su propio giro (o el de sus informantes) al relato en concordancia con sus necesidades y deseos. De hecho, el relato de Cieza embellece la historia con el discurso del "castigo divino" en tanto que su contemporáneo, Agustín Zárate, en *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555), cuenta la historia con el objetivo de explicar el misterio de los huesos de gran tamaño encontrados por el explorador español Juan de Olmos, el mismo quien según los reportes disciplinó a los sodomitas de tamaño normal que encontró en Puerto Viejo. La inclusión de un ángel vengador, el arcángel Miguel, quizás contribuya a la transculturación de la historia, creando un texto híbrido con los signos y referentes tanto españoles como andinos. Un grabado de la destrucción de los gigantes, con un ángel volador vertiendo fuego sobre ellos, acompañó la crónica de Cieza, sugiriendo que este episodio capturó la imaginación de sus lectores, o por lo menos la del encargado de la imprenta que publicó su manuscrito (Figura 3).



Figura 3

Los gigantes sodomíticos de Santa Elena

¿Podemos ir más al á de esta ambigüedad para entender lo

que el mito podría haber significado para los habitantes de Puerto Viejo? Esto es, ¿podemos contestar las preguntas postuladas y dejadas sin respuesta por Goldberg? Parece improbable que una versión autóctona de este mito sea una explicación metafórica de la invasión española, excepto en la medida en que el castigo bíblico para la sodomía, anteriormente mencionado por Cieza, pudiera haber sido

incorporado como un gesto de apaciguamiento y asimilación, eso es, como un gesto de resistencia cultural que cubre el significado original de la historia. Aproximarse al "significado original" es arriesgarse a reafirmar un mito indígena que pudo no haber existido. ¿Pudiera la historia de los gigantes ser puramente una fábula imaginativa que Cieza inscribió sobre las establecidas "inmorales" personas de Puerto Viejo? Tres elementos de la historia nos motivan a arriesgar una versión indígena, a pesar de esta posibilidad: primero, que los gigantes parecen haber sido, como Trexler lo señala, un tropo mítico panamericano, en el cual, sin embargo, no todos son descritos como sodomitas (óp. cit., 145); segundo están los comentarios metanarrativos que Cieza ofrece como preludio al mito; y tercero está la mención de los profundos pozos construidos en el área.

La declaración de que los gigantes vinieron del mar a los Andes pudiera ser una referencia a los gigantes de otras partes de América, posiblemente una estrategia de los nativos para atribuir a extranjeros en vez de a su propia cultura lo que, con el arribo de los españoles, se había convertido en una peligrosa práctica sexual debido a los castigos públicos infligidos a los practicantes. De hecho, como lo vimos antes, Cieza menciona los severos castigos de los españoles de la sodomía en el área. Este elemento de la historia asume que la versión nativa incluye aspectos de retribución divina al cuento; eso es, que asume que los indígenas consideraban la sodomía como inmoral. Si los indígenas contaron la historia de los gigantes invasores, su principal reclamo era más el consumo de sus recursos naturales por parte de los intrusos que el comportamiento sexual de los mismos, puesto que Cieza ya nos había contado que las gentes de Puerto Viejo participaban, sin vergüenza, en prácticas sexuales homoeróticas. En esta luz, vemos como el procesamiento del mito por Cieza se pierde cuando es leído en el contexto de su etnografía completa. ¿Por qué esta gente, que en un principio fue catalogada como descaradamente sodomita, fabricaría una historia que deslegitimase sus propias prácticas culturales? La única respuesta yace en una amplia estrategia de supervivencia cultural que dependió de los silencios resistentes entrelazados con las ficticias confesiones

que se conformaban a la moralidad española. Aquí vemos los procesos internos de la transculturación, la transformación de los nativos, de sus mitos locales, como una estrategia de supervivencia, terminó influenciando el discurso que los representaría ante el mundo. El mito queda en el discurso colonial como una neoculturización, un fantasma de representación originaria de género y subjetividades sexuales.

Incluso antes de que Cieza contara la historia, nos advierte de la falta de fiabilidad de los informantes; de hecho, él pretende ignorar las opiniones del vulgo y recuenta lo que el entendió acerca de historias locales transmitidas de generación en generación:

(…) me paresció dar noticia de lo que ay dellos según que yo lo entendí, sin mirar las opiniones de el vulgo y sus dichos varios, que siempre agrandece las cosas más de lo que fueron. Cuentan los naturales por relación que huyeron de sus padres, la qual ellos tuvieron y tenían de muy atrás que vinieron por la mar (166).

Esta ambigüedad de las fuentes del cronista podría llevarlo a uno a descontar el mito entero como una fabricación propia o de un extranjero; al final deberíamos preguntarnos acerca de quiénes son los “naturales” [nativos] que cuentan las historias. ¿Por qué establece la opo-

sición entre el "vulgo" [gente común] y los "nativos?" ¿Ambos se refieren a la gente de Puerto Viejo, o podrían los "nativos" referirse a los informantes del Cusco o Lima identificados con los incas, dos lugares desde los cuales Cieza escribió y pulió su historia?[113] Si los "nativos" fueron efectivamente informantes identificados como incas, entonces el mito entero podría ser leído como un texto de rivalidad interétnica en el cual ellos, imbuidos en la retórica colonial española, demonizan a la gente de Puerto Viejo en una narrativa la cual sugiere que los gigantes han sido presentados como indomables, ya que esta fue una región que resistió exitosamente la expansión inca. La acusación de sodomía funcionaría

113 Ver la introducción de Pease, *Crónica del Perú*, xxiv-xxv.

entonces para explicar en términos cristianos la diferencia cultural que en términos indígenas fue presentada como excesos corporales. Esta estrategia retórica excusaría de una vez la debilidad de los incas frente al enemigo y el establecimiento del Otro como monstruoso.

Si, los informantes fueran habitantes de Puerto Viejo, entonces los gigantes podrían ser importantes en relación a la topografía de la región, y servir específicamente como explicación mitológica de

los profundos pozos construidos allí: “para remediar la falta que del a [agua] sentían hizieron unos pozos hondíssimos: obra por cierto digna de memoria, hecha por tan fortíssimos hombres, como se presume que serían aquéllos: pues era tanta su grandeza” (167). El tono reverente de este pasaje, junto con los comentarios posteriores acerca de la frescura del agua y de la calidad eterna de la construcción de los pozos sugiere que los habitantes locales estaban orgullosos de estos logros industriosos.114 Uno podría asumir que los habitantes locales asignarían valores positivos a aquellos responsables por construir tales estructuras benéficas en el área. Pero, justo después de este reconocimiento, Cieza relata cómo los gigantes se comieron los víveres de los habitantes locales, incluso agotando al océano de sus peces (ibíd.).

Si esta historia es un mito andino acerca de la política de la Conquista, como las que yo analizo en el manuscrito de Huarochirí en el próximo capítulo, entonces podemos entender la conexión entre el invasor extranjero y la tecnología hidráulica en la misma manera en la que entendemos a las huacas (deidades) acuáticas Yauyo y los conquis-

114

Marshall Saville, en *Antiquities of Manabí, Ecuador* registra los remanentes arqueológicos en el área representada en el mito, reportando que, de hecho, hay grandes pozos que miden seis pies de diámetro y diez pies de profundidad cortados dentro de la roca sólida en la superficie de la tierra (81-82). Él también registra la presencia de grandes, simétricamente moldeadas “tumbas” cortadas

dentro de la roca, alcanzando profundidades de 10 a 12 pies (ibíd., 83-84).

tados pueblos Yunga de las tierras bajas los cuales estaban necesitados de agua.115

Igual que la sexualidad indígena jugó un papel en el relato de las relaciones posconquista entre huacas, aquí en Puerto Viejo podrían haber existido significados similares de sexualidad entre los "gigantes" invasores y los pueblos aborígenes. Cómo estas relaciones se representan en la versión de Cieza como sodomía sigue siendo un misterio. El reinscribir este mito en un discurso cristiano, sin embargo, claramente sirvió al propósito del cronista de transmitir conceptos culturales ininteligibles, tales como la política de conquista de deidades acuáticas, a un lector europeo, mientras que al mismo tiempo distinguía a los pueblos bárbaros de Puerto Viejo de los más "civilizados" incas, el verdadero objeto de las tendencias apologéticas lascasianas de Cieza.

Los gigantes míticos tomaron una vida literaria propia, apareciendo en muchas subsecuentes crónicas e historias. Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1522-1603), el hijo de un converso de Salamanca y una madre indígena de Nueva España, se unió al grupo de soldados de Gonzalo Pizarro, alrededor de 1542 y participó en la Conquista y pos-

teriormente en las guerras civiles en Perú. Su crónica, *Quinquenarios* o *Historia de las guerras civiles del Perú* (1580), incluye un capítulo sobre los gigantes y provee detalles adicionales para un entendimiento de este mito transculturizado. Su cuento de los gigantes sigue a su breve y celebratorio sondeo del Imperio inca, una desviación de su objetivo primario: para narrar las tumultuosas intrigas de las guerras civiles en la posconquista del Perú.

115

Las huacas fueron sitios sagrados de prácticas religiosas andinas, muy a menudo los lugares de las ceremonias rituales. Frank Salomon define huaca en su introducción a *The Huarochirí Manuscript* como “cualquier cosa material que manifestara lo sobrehumano: el pico de una montaña, una fuente, una unión de corrientes, el afloramiento de una roca, una ruina antigua, una mazorca gemela, un árbol dividido por un rayo. Incluso la gente podría ser huacas” (*The Huarochirí Manuscript*, 17).

Después de disculparse por haber molestado a sus “piadosos lectores” con sus circunlocuciones de glorias de los incas, Gutiérrez de Santa Clara no puede resistir un “cuento” más, una historia que se sintió obligado a relatar antes de regresar a las complicidades políti-cas españolas. Su versión contextualiza en la dinámica del gobierno del Tawantisuyu el mismo cuento básico que Cieza cuenta. El hecho de que Gutiérrez de Santa Clara haya encontrado o no en este mito

una analogía con la rebelión de Pizarro es una intrigante posibilidad, la cual merece ser considerada, sin embargo, me concentraré en las conexiones entre su versión y la de Cieza. Aquí nuevamente podemos apreciar como los tropos de sexualidad *queer* son activados por los propósitos ideológicos del cronista, esta vez en una fábula transculturizada de insurrección y de restauración de la autoridad central.

El vínculo entre la pedida de ayuda al Cuzco imperial por parte de los habitantes de Puerto Viejo encuentra su paralelo en el subsecuente capítulo de Gutiérrez de Santa Clara, en el cual él narra cómo los españoles leales se embarcan hacia España para pedir la ayuda del príncipe Felipe (libro 4, capítulo 1). Comenzamos a apreciar la historicidad de los mitos, la idea de que los mitos están relacionados a un *locus* de enunciación, tal y como cualquier otro texto literario o histórico. En la versión de Gutiérrez de Santa Clara, la presencia de los incas es una nueva adición. ¿Los mantuvo Cieza fuera de la historia por la misma razón? Tal vez ellos no encajaron prolijamente en esta estrategia narrativa de diferenciación. O tal vez sus informantes simplemente no incluyeron a los incas en la historia.

Acorde a Gutiérrez de Santa Clara, Topa Inga Yupanque era el inca reinante en el momento en que se dice que los gigantes aparecieron en Puerto Viejo, llegando en botes de caña desde las islas sure-

ñas y perturbando la paz de la tierra (*Quinquenarios*, 257). Los gigantes comenzaron a desplazar a los habitantes locales y a las fuerzas incas en el área, hasta que Topa Inga Yupanque envió a dos grandes curacas (jefes) a pacificarlos, uno de Chimo y otro de Piura. Gutiérrez de Santa Clara construye gradualmente la hipérbole en su uso de epítetos para

describir a los gigantes, comenzando con “luciferinos monstruos” y “endiablados y feroces” hasta alcanzar “ferosísimos gigantes perturbadores de la paz” en el momento justo antes del rescate de los “vasallos” locales por los incas (ibíd., 257). Ellos pacifican la región y asignan a los gigantes sobrevivientes, a instancias de los habitantes locales, una parcela de tierra estéril en la península de Tangarara, nombrada Santa Elena por los españoles (ibíd., 258). Para sobrevivir en el infértil ambiente que era su prisión los gigantes cavaron los profundos pozos que Cieza menciona, los cuales producen agua fresca y comienzan a construir casas.

Los gigantes solteros tratan, eventualmente, de emparejarse con las mujeres locales, pero por su tamaño, como en la versión de Cieza, terminan matando a sus amantes y provocando otro reproche por parte de los protectores incas de los habitantes locales. Los gigantes,

temiendo más represiones de su parte, prometen dejar a las mujeres solas. Esta abstinencia los lleva a la frustración y al pecado:

> (...) viéndose éstos endemoniados tanto tiempo sin mujeres, y el demonio que los traía engañados y ciegos y distraídos de la razón natural, hicieron una gran borrachera, en donde comenzaron a usar el pecado nefando, y así estuvieron en este diabólico vicio muchos años, que ya no tenían vergüenza ni se les daba nada usarlo públicamente. Los naturales, cuando supieron que estos indios luciferinos usaban este tan maldito pecado, decían que aquellos eran perros y brutos animales, o que eran demonios que habían salido del infierno a este mundo en figura de hombre (ibíd., 258-259).

Se ha dicho que los habitantes locales reprocharon a los gigantes por su uso de la sodomía, aparentemente distanciándose de las prácticas culturales que eran, tan obviamente, un anatema para los españoles, como lo habían aprendido cuando el encomendero local comenzó a quemar a los sodomitas. Los previos, en la opinión de Gutiérrez de Santa Clara, habían aprendido el comportamiento de los "gigantes diabólicos":

> Para mí tengo creído que los indios de Manta que vimos en nues-

tros días, deprendieron de sus antepasados y de los mayores destos gigantes este diabólico y horrendo vicio, porque el día de hoy lo usan ellos en sus ritos y ceremonias y en sus borracheras. Juan de Olmos, vecino de la vil a de Puerto Viejo, quemó gran cantidad destos perversos y diabólicos indios, como justicia mayor que era allí entonces, aunque el pueblo estaba en su encomienda, para qué se apartaran deste tan pestífero y luciferino vicio (ibíd., 259).

Gutiérrez de Santa Clara registra que Juan de Olmos, siendo el buen encomendero que se le reportaba ser, quemó a un gran número de sodomitas para castigarlos por sus pecados. Es importante darse cuenta que, en esta versión, la sodomía es vinculada a prácticas religiosas, rituales y ceremonias, un tema que trataré en la próxima sección de este capítulo. Los habitantes locales, o el cronista, como en la versión de Cieza, sin embargo, parecen haber mezclado este acto de violencia con las clases de catecismo y los sermones que yo estudio en el capítulo cuatro, puesto que los fuegos de destrucción, acorde a los habitantes locales, vinieron de un resplandeciente, “hermoso joven” volando desde el cielo:

Dicen más los naturales, que estando un día estos gigantes en ciertos sacrificios pésimos y usando el pecado nefando, vino un mancebo muy hermoso, volando del cielo, con gran resplandor, y que

derramó tanto fuego sobre ellos que los quemó a todos vivos, y que escaparon algunos dellos porque estaban dentro en la tierra (ibíd.).

La belleza del angelical muchacho combatiendo la *luxuria* de los gigantes nos recuerda a San Pelayo y su posición en contra de los moros sodomitas. Los fuegos celestiales se remontan a la destrucción de Sodoma y Gomorra. Esta representación de sodomitas rompe con el tropo de femineidad que vimos con los moros e incluso con la Barbuda de Peñaranda del tercer género discutida en el capítulo uno; los gigantes son presentados como feroces, guerreros demoníacos, mientras que el “hermoso” muchacho, en contraste, simboliza la casta

pureza. Lo que prevalece, sin embargo, es un sentido de lo monstruoso, de los excesivos y transgresivos cuerpos que amenazaban el orden patriarcal. Ya que la aparición del ángel podría ser muy fantástica para sus lectores, Gutiérrez de Santa Clara finaliza su historia ofreciendo una prueba material de que los gigantes de hecho existieron: la presencia de los inexplicables pozos profundos y los huesos gigantes que incluso se supo que fueron vistos por Francisco Pizarro (ibíd.).

Presencia *queer* en espacios sagrados

Como lo hemos visto hasta ahora, Cieza parece batal ar con

el material etnográfico, luchando con su conciencia cristiana, mientras trata de representar a los incas como protocristianos. Su más difícil prueba puede haber sido la decisión de incluir o no lo que posiblemente es la más transgresiva de las protoetnografías de toda su crónica. Este pasaje está escrito en el doble discurso de otros escritos lascacianos; por un lado, las prácticas indígenas son condenadas a través de una retórica que se convirtió en estándar de la campaña de extirpación-de-idolatría; por el otro, el texto revela un entendimiento de prácticas culturales que debilitan el criterio del discurso colonial de los tropos *queer* de la sexualidad. El dilema se autopresenta, mientras Cieza torna su atención a los Yungas, el pueblo que vivió en los l anos que están ubicados en los valles a lo largo de la costa norteña peruana. Cieza provee información detal ada basada en sus observaciones y en los reportes dados a él por Domingo de Santo Tomás, un sacerdote dominico quien pasó largos periodos en la región (191) y es conocido por su gramática y léxico Quechua, así como también por su sermón en Quechua.116 Después de dedicar dos capítulos a las costumbres funerales de los Yungas, Cieza transmite un texto que el sacerdote dominico le dio concerniente a prácticas de sodomía y a asistentes rituales de travestidos en un templo local. En tanto que varios críticos han

Véase Mannheim, *Language of the Inca*, 140.

referenciado este escandaloso pasaje, ninguno ha hecho comentarios sobre la precaución de Cieza al presentarlo a sus lectores, ni le ha dado la profunda atención crítica que merece.[117] Al colocar este texto en el centro de mi reconstrucción de la subjetividad del tercer-género me muevo hacia la descolonización de los tropos *queer* de sexualidad, discutidos en anteriores y posteriores capítulos. Este recuento de sodomía en el templo practicada por sujetos transgéneros no solo le provee al lector abundantes detalles etnográficos, sino que también sugiere la necesidad de una relectura de muchos otros reportes de sodomía y de travestismo en los Andes. Además, el evidente contexto sagrado de los actos sexuales plantea la pregunta de cómo el cuerpo y la sexualidad, incluyendo la sexualidad entre hombres o sujetos transgéneros, jugaron papeles culturalmente procreativos en la sociedad andina. Posiblemente es este uso público del cuerpo, una semiótica corpórea de la reproducción cultural, lo que más perturbó a los misioneros y cronistas e hizo de la inclusión de este reporte un acto peligroso.

Cieza escribe un extenso preámbulo al texto de Santo Tomás, justificando la adición del texto a su crónica: “porque es justo, que los

que somos cristianos tengamos alguna curiosidad: para que sabiendo y entendiendo las malas costumbres destos, apartarlos de el as, y hazerles entender el camino de verdad, para que se salven" (199). Aquí, la curiosidad es una virtud cristiana, pues solamente a través del poder de conocer al Otro podrían los españoles esperar convertirlos. Tomando en consideración la censura de la Inquisición y del Consejo de Indias, este preludio podría haber sido necesario, pues como Lydia Fossa lo ha señalado, solamente se permitió la publicación del primer volumen de Cieza; el resto de sus crónicas languidecieron en los archivos hasta el siglo XX.[118] Fossa ha llegado al extremo de sugerir que la ideología que informa la crónica de Cieza puede ser desechada con el objetivo

117

Ver Arboleda ("Representaciones artísticas"), Harrison ("'True' Confessions"), y Trexler (*Sex and Conquest*).

118

Fossa Falco, "Leyendo hoy a Cieza de León", 34.

de obtener una lectura más indígena de sus observaciones, una estrategia que el a emplea en su lectura del ritual Cápac Hucha Inca y que informa mi propia interpretación del pasaje en cuestión. Cieza insiste

en estos comentarios preparatorios que él ha atestiguado: la sodomía solamente en las áreas alrededor de Puerto Viejo y de la isla Puná y afirma que los incas estaban "limpios" de este pecaminoso vicio (199). La negación de Cieza de que hubiera sodomitas entre los incas es un eco de la invención de Las Casas de un "jardín natural" americano libre de sodomía. Cieza extiende su negación de sodomitas incas en la segunda parte de su crónica, en la cual le dedica un capítulo entero a este tema: "de cómo los Yngas fueron limpios del pecado nefando y de otras fealdades que se an visto en otros príncipes en el mundo" (cap. 25). Esta segunda porción de su trilogía andina, también conocida como el Señorío de los Incas, fue escrita en Cuzco entre los años 1548 y 1550 ("Introducción", Segunda parte, xxix). A diferencia de las fuentes en la Primera parte, las fuentes de Cieza para esta historia del ascenso y mando inca en los Andes fueron principalmente los historiadores oficiales de la élite inca del Cuzco (xxxi). Este capítulo refuta la práctica de sodomía entre los incas, por eso no llega como una sorpresa. Para la década de los 1550 las batal as retóricas habían comenzado sobre si los incas eran los "señores naturales" de su región o los "usurpadores tiránicos" y colonizadores de los pueblos andinos; un debate que alcanzaría su clímax con la llegada del virrey reformista, Francisco de Toledo, veinte años después (a ser discutido en el capítulo

cuatro). Los historiadores oficiales incas y sus intérpretes apologistas posicionaron cada vez más a los incas para ir preparando la vía para la evangelización cristiana. La misión literaria de Cieza, como cronista oficial de Gasca en una buena forma lascasiana, era clara: continuar la distinción entre la creencia de los incas civilizadores y los bárbaros no incas sodomitas en el Cuzco era insostenibles. Como veremos más adelante, sin embargo, la idea de una tierra libre de sodomitas era otra ficción colonial más, una que se caería en pedazos a medida que el impulso etnográfico de Cieza fuera debilitando la ideología de su proyecto total.

Dado el preámbulo de Cieza a este texto, podemos comenzar a apreciar su apelación potencialmente transgresiva: un pasaje *queer* que tanto expresa como interrumpe la ideología hegemónica llevada en los tropos de sexualidad que el identificado escritor lascasiano, Domingo de Santo Tomás, y el compilador, Cieza, deseaban debilitar, y que también emplearon, en su diferenciación entre los incas y los no incas:

Verdad es, que generalmente entre los serranos et Yungas ha el demonio introduzido este vicio debaxo de especie de sanctidad. Y es, que cada templo o adoratorio principal tiene vn hombre o dos, o

más: según es el ydolo. Los cuales andan vestidos como mugeres dende [sic.] el tiempo que eran niños, y hablauan como tales: y en su manera, trage, y todo lo demás remedauan a las mugeres. Con estos casi como por vía de sanctidad y religión tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe: especialmente los señores y principales. Esto se porque he castigado a dos: el vno de los indios de la sierra, que estaua para este efecto en un templo que ellos llaman Guaca de la prouincia de los Conchucos, término de la ciudad de Guánuco: el otro era en la prouincia de Chincha indios de su magestad. A los quales hablándoles yo de esta maldad que cometían, y agrauándoles la fealdad del pecado me respondieron: que ellos no tenían culpa, porque desde el tiempo de su niñez los auían puesto allí sus Caciques, para vsar con ellos este maldito y nefando vicio, y para hacer sacerdotes y guarda de los templos de sus Indios. De manera que lo que les saqué de aquí es, que estaua el demonio tan señoreado en esta tierra: que no se contentando con los hazer caer en pecado tan innorme: les hazía entender, que tal vicio era especie de sanctidad y religión, para tenerlos más subjetos (199-200).

Este detal ado informe, de lo que caracterizo como una sub-jetividad ritual de tercer-género, amerita un extenso análisis y requiere

de un entendimiento de un número de conceptos culturales andinos. Es la riqueza del detalle la que finalmente subvierte las afirmaciones de Cieza sobre la impunidad sodomita de los incas. Mi interpretación de este extracto nos llevará a reconsiderar conceptos fundamentales de

la cultura de género andina y la reproducción cultural en general, lo cual es el tema del capítulo tres. Primero, es importante entender que Domingo de Santo Tomás contradice la afirmación de Cieza de que la sodomía no se encontraba entre los incas, pues hemos aprendido que dos de los sujetos del tercer género, que los dominicos disciplinaron, vivían en áreas controladas por los antes citados, estas son: Huánuco en el norte de los Andes peruanos y Chincha al sur de Lima. Domingo de Santo Tomás afirma que fue el diablo quien inspiró esta práctica. Luis Millones ha señalado que la figura del diablo opera en la crónica de Cieza como una forma de incorporar a los andinos dentro de la visión del mundo cristiano y dentro de la historia universal (183). Ya hemos visto cómo De Las Casas utiliza al “diablo” como un sinónimo para las deidades indígenas en el doble discurso de su apología. En el capítulo tres regresaré a este tema de la causa u origen mítico de praxis sexual sagrada y discutiré más profundamente el paradigma andino,

en el cual el “diablo” puede ser entendido como un instigador de la práctica cultural.

Tenemos otra evidencia que refuta la noción de que el ter-
cer-género estaba limitado a las áreas costeras. Ludovico Bertonio, un lingüista jesuita quien llegó al Perú en 1578, para trabajar en las misiones, comenzó a compilar un diccionario de términos aimara en

1595, el que fue publicado siete años después. Bertonio fue conocido por su cuidadosa recopilación de material lingüístico, el cual obtuvo a través de su trabajo con informantes nativos en Juli, una misión jesuita de los Andes del sur cerca del Lago Titicaca.[119] Entre las varias anotaciones relacionadas a las subjetividades del tercer género encontramos esta definición: "Huaussa, Keussa, Ipa: Uno que vive, viste, habla y trabaja como muger, y es paciente en el pecado nefando, al modo

119

Bertonio reclutó informantes indígenas del área de Juli y los entrenó en la doctrina cristiana y en la escritura del Aymara (Vocabulario, xxxi). Desde estos escritos la lingüística seleccionó palabras para ser definidas en su diccionario. Xavier Albó ha expresado el valor del diccionario de Bertonio como una fuente de información etnográfica: "Su pureza y fidelidad como un observador, investigador, y sistematizador nos provee un importante archivo de hechos de la vida y la cultura Aymara desde sus tiempos" (Vocabulario, liv).

que antiguamente solía aver muchos en esta tierra" (ibíd., 154). Aquí Bertonio nos ha dejado una imagen concisa de los individuos del tercer género como le fueron reportados a él por los informantes nativos, lo que sugiere que la práctica era más extensa de lo que Cieza reportó anteriormente. Además, Cieza se contradice mucho después en su crónica, cuando discute los pueblos del Lago Titicaca, quienes también

practicaban sodomía en los templos: “destos se tiene, que aborrecían el peccado nefando: puesto que dizen que algunos de los rústicos que andaban guardando ganado los vsauan secretamente: y los que ponían en los templos por induzimiento del demonio: como ya tengo contado (Cieza de León, *Crónica del Perú*, 278).120

La similitud entre estas descripciones, tomadas en distintas áreas geográficas por misioneros de diferentes órdenes religiosas, sugiere que allí hubo, antes de la llegada española, una tradición panandina de subjetividad del tercer género. Esto no quiere decir que todas las manifestaciones de lo que yo identifico como tercer género sean las mismas. Debemos tomar en cuenta la diversidad cultural prehispánica de los Andes, las fuentes fragmentadas, y la transculturación colonial. Es imposible contener nuestro entendimiento de la fluidez y multiplicidad de las posiciones de estos sujetos en una definición o descripción discreta. Durante el transcurso de este estudio, los fragmentos de posiciones múltiples por andinos que ocupan un tercer espacio se juntarán para sugerir que, en momentos, temporarios, y, en otros más permanentes, las subjetividades de tercer-género existían. Sin embargo, yo no fusiono la evidencia dentro de la limitada caracterización de algunos de estos individuos que Trexler nombra “*berdache*”; por el contrario, estoy más interesado en los significados simbólicos y rituales de la me-

diación.[121] Este notable texto, formulado en el discurso de extirpación

120

Este comentario nos lleva a entender que hubo tanto un uso profano como uno sagrado de la sodomía en la región del Lago Titicaca. Evidentemente, los pastores fueron conocidos por su indulgencia en el homoerotismo.

121

Aquí deseo enfatizar mi uso del "tercero" como una metonimia, ya que lo discuto en la Introducción y en mi disertación. Evidentemente no dejo este punto retórico lo suficiente-

de idolatría por Domingo de Santo Tomás e incluido por Cieza en su crónica, crea una oportunidad para que entendamos estas subjetividades que fueron representadas en el lenguaje ambiguo de los tropos *queer* encontrados en los inicios del discurso colonial.

Lo que distingue los textos de Domingo de Santo Tomás de los otros informes de Cieza sobre la sodomía en los Andes es el énfasis sobre el uso religioso de la sexualidad de estos sujetos transgénero. La especialización ritual descrita aquí nos provee con el significado cultural de sus relaciones sociales. A pesar de que los misioneros envuelven la descripción de sodomía ritual en un discurso de idolatría, la repetición de la naturaleza sagrada del acto sexual proclama un deseo por comunicar los valores culturales indígenas que informan la praxis

ritual sexualizada.122 El misionero describe el acto sodomítico siendo llevado a cabo en un espacio sagrado, el "templo o lugar de culto", huacas, dedicado a ciertas actividades rituales. Los ritos sexuales eran realizados en días especiales del calendario ritual. El acto era realizado por especialistas transgéneros, y el número variaba acorde al "ídolo" involucrado. Como lo veremos en el próximo capítulo, estos asistentes especiales son descritos más como las figuras observadas en la iconografía moche, preinca. Aquí los detalles son explícitos: ellos se visten como mujeres desde la niñez, ellos hablaban como mujeres; y sus gestos y sus ropas son imitaciones de los de las mujeres. Como hemos visto, la definición de Bertonio también incluye "trabajan como mujeres" junto con otros marcadores de género mencionados en el texto de Domingo de Santo Tomás. En esta iteración, el sujeto parece permanentemente identificado con una posición de individuo del tercer género.

mente claro, dado el cuestionamiento de Trexler de mi ecualización de los eunucos con lo que él llama "berdache" ("Gender Subordination", n39). Ver Ringrose ("Living in the Shadows") para una discusión de los eunucos en Bizancio como tercer género.

122

Para las campañas de idolatría llevadas a cabo en los Andes coloniales, véase Griffiths (*Cross and the Serpent*) y Mills (*Idolatry and its Enemies*). También, la destrucción de las religiones andinas de Duviols continúa siendo una historia autoritaria de las campañas.

Domingo de Santo Tomás provee información sobre cómo estos especialistas eran criados en un estado travestido; evidentemente, ciertos niños eran escogidos para este papel ritual a una edad temprana y eran entrenados para cumplir sus responsabilidades. Trexler lee estos comentarios sobre los asistentes que son castigados como evidencia de que fueron forzados en sus papeles, como degradados objetos sexuales (óp. cit., 107). Yo creo, sin embargo, que debemos tener en cuenta el contexto colonial, en el cual el sacerdote dominico estaba recibiendo la información de dos asistentes del tercer género; y considerar el amplio contexto cultural, en el cual los jóvenes andinos entraban en la vida ritual.

Primero, Domingo de Santo Tomás no duda en referirse a la lección de Sodoma y Gomorra, que era material evangélico estándar, y amonesta a los asistentes por la pecaminosidad de sus actos.123 Segundo, su reporte implícitamente tuvo como objetivo la glorificación del proyecto misionero; sus dos castigados, y posiblemente arrepentidos, sujetos naturalmente culparían de sus "errores" a otros, tal y como los cristianos y, posteriormente, los ladinos, culparon las idolatrías de los indígenas andinos al diablo. Siguiendo esta lógica, ¿qué significa decir que los jóvenes se consideraban verdaderamente "forzados" a cumplir

sus roles sagrados o que se sentían avergonzados de su posición? Esta interpretación hubiera tenido que ser manifestada con un sentido de vergüenza asociado con la ocupación de un estatus liminal de género o un estatus “femenino”, el cual, como apreciaremos completamente en el capítulo tres, no era degradado en la misma forma que en la cultura europea. Por eso, debemos tener precaución al interpretar la suposi- ción de que el papel pasivo y el travestismo eran actividades necesa- riamente inferiores en el mundo andino. La lectura de Trexler de los sodomitas del templo como “subordinados sexualmente degradados” (ibíd., 117) está basada en una noción de poder en la cual el géne-

123

Para una mayor información sobre el tratamiento de la literatura eclesiástica de la sodomía en los Andes, véase “‘True’ Confessions” de Harrison. Yo dedico parte del capítulo cuarto a este tópico.

ro femenino, la sodomía y el sujeto transgénero estaban devaluados en la cultura europea; una conceptualización que informa las fuentes coloniales españolas desde las cuales él construye su entendimiento del *berdache*. Como lo demostraré más adelante, y como Silverblatt, Isbell y Harrison también han argumentado, lo femenino no estaba devaluado en los Andes; de hecho, era una fuerza vital para ser ritual

y políticamente negociada. Además, como veremos más adelante, la esfera femenina de cultura y la praxis sexual entre hombres fueron mitológicamente sancionadas en las creencias religiosas andinas.

La costumbre de que niños pequeños tuvieran responsabilidades, tanto mundanas como sagradas, fue (y todavía es) la norma en la sociedad andina. En algunos momentos esto incluye prácticas que chocan e incluso disgustan a los foráneos.[124] La práctica del sacrificio de niños es un ejemplo obvio.[125] No argumento que los asistentes del templo descritos por Domingo de Santo Tomás hubieran elegido libremente su papel en el templo, tal y como las víctimas de sacrificio seguramente no elegían ser ofrecidas a sus deidades. Guamán Poma de Ayala, escribiendo a inicios del siglo XVII, registra la rutina y oficios sagrados de los niños. Tanto niños como niñas de edades entre cinco y nueve años trabajaban alrededor de sus hogares (Primer nueva corónica, f 209: líneas 157 y f 230: 171). Los infantes de edades entre nueve y doce comenzaban a servir a sus comunidades, en momentos incluso trabajando para las deidades matando aves por las plumas y recolec-

124

Me siento obligado a repetir claramente que mi intención no es la de idealizar en ninguna forma las prácticas históricas sacrificiales o los rituales sexuales. La crítica de Trexler de mi disertación no representa tanto mi intención como algunos aspectos de mi argumento.

Su vínculo *ad ominen* de mi argumento con NAMBLA es infundado y ofensivo, dada la insinuación. En referencia a esta sección de mi disertación, en la cual repaso interpretaciones alternativas del reporte de Domingo de Santo Tomás de sodomía de templo, y evidentemente en referencia a *Changing Ones* de Roscoe, Trexler en su nota 44, dice “en ambas de estas suposiciones, el lector puede reconocer el lenguaje no del académico de desarrollo juvenil, sino de un inter alia de NAMBLA, la Asociación Norteamericana del Amor Hombre/Muchacho” (“Gender Subordination”, 96).

125

Véase la colección de ensayos de Benson y Cook sobre el sacrificio ritual en los Andes, *Ritual Sacrifice*.

tando flores para las ofrendas (ibíd., f 205-207: líneas 154-157 y f 228: 171). Quizás exagerando el entusiasmo de los jóvenes por el trabajo, Guamán Poma exuda el compromiso de los niños con sus superiores: “Todas estas diligencias se hacían por amor de la república y aumento de la grandeza de la magestad del Inga” (Primer nueva corónica, f 205: línea 154). El historiador ladino continúa discutiendo el concepto de reciprocidad andina, *sapsi*, que era el trabajo que todos los miembros de un ayl u contribuían para la comunidad. La ética de reciprocidad en las comunidades andinas motivaba el servicio, valores que los jóvenes aprendían a una temprana edad.

En última instancia, tenemos muy poca evidencia con la cual formar una sólida hipótesis concerniente a los sentimientos de los asis-

tentes del templo acerca de su papel. La discusión de Silverblatt sobre el sacrificio de una joven mujer en el rito anual inca *capacocha* podría ofrecer mayores reflexiones sobre los sentimientos de los participantes en el ritual sagrado andino (óp. cit., 96-98). Este autor comenta sobre una extensa descripción del ritual por un cronista: “Abrumada, extasiada, llena de júbilo por su experiencia en la capital imperial, Tanta Carhua debía haber tomado parte de la divinidad que le fue conferida por el hijo del Sol” (ibíd., 98). Por supuesto, los comentarios de la muchacha (“finaliza ahora conmigo, pues las celebraciones que fueron hechas en mi honor en Cuzco fueron más que suficientes”) fueron reportados al cronista por los ancianos de su comunidad, por esto reflejan la ideología detrás de la ceremonia imperial, pero la caracterización de Silverblatt de su “divino” estado de ánimo es un intento por hacer inteligible para los foráneos lo que es difícil imaginar sin un entendimiento del contexto cultural de la práctica. Además, no podemos ignorar la evidencia prehispánica y contemporánea de la inducción chamánica en prácticas rituales como posible factor motivante para sujetos del tercer género.[126]

126

Para una exploración del papel de los participantes jóvenes masculinos y las actitudes en el ritual de felación entre hombres en las sierras de Nueva Guinea, ver *Guardians of the Flutes* de Gilbert Herdt. Roscoe discute los senderos de los

niños mohave hacia el estatus

Aparte de los comentarios ofrecidos en el texto de Domingo de Santo Tomás, tenemos solamente una mención de cómo los jóvenes en los Andes podrían haberse sentido acerca de adoptar estos papeles del templo, siendo estos los de un *orua,* un eunuco o un hombre travestido temporariamente. La descripción del misionero jesuita mestizo Blas Valera sobre los “sacerdotes” indígenas sugiere que ellos “se ofrecieron” para servir a sus deidades, incluso yendo hasta el extremo de castrarse o ser castrados: “se ofrecían desde mochachos y duraban, no solo en continencia hasta la vejez, pero en virginidad… Muchos destos o los más eran eunuchos, que ellos dicen corasca que, o ellos mismos se castraban, en reverencia de sus dioses, o los castraban otros cuando eran mochachos, para qué y sirviesen en esta manera de vivir” (*De las costumbres antiguas,* 83).[127] En mis comentarios sobre los guardianes castrados de *acllawasi,* mencionados antes, listé las características de los eunucos de Bizancio que Ringrose utiliza para justificar su designación de estos sujetos como tercer género. Vemos las mismas características aquí. Blas Valera fue cuidadoso en utilizar términos que el lector europeo pudiera entender; toda su descripción de la religión

andina es una de las correspondencias entre instituciones religiosas

familiares católicas y prácticas andinas. Su elección de “eunuco”, como

el nombre para los asistentes al templo castrados, no debe sorprender-

nos. De hecho, su descripción más etnográfica de los “eunucos” andi-

nos nos motiva a reconsiderar las descripciones anteriores de Cieza

de los asistentes castrados en el *acllawasi*, donde las mujeres vírgenes

de *berdache*, notando que “Los mohaves acreditaron una combinación de predestinación, preferencias ocupacionales, influencias sociales, y, sobre todo, sueños” (“How to Become a *Berdache*”, 365). Williams reporta que los sueños y visiones fueron métodos comunes de autoidentificación entre los *berdache* de muchas etnias nativas norteamericanas, incluyendo los papagos, yumas, yaqui, yokuts, lakota, y omaha (*Spirit and the Flesh*, 25-30).

127 En

Sex and Conquest, Trexler reconoce este pasaje de Blas Valera, un mestizo jesuita que escribía en los Andes a finales del siglo XVI, pero concluye que los sodomitas del templo eran “subordinados sexuales” que sirvieron para significar el alto estatus de sus señores (117). En su crítica de mi disertación, “Gender Subordination”, Trexler analiza este pasaje en mayor extensión, afirmando que yo entendí mal la fuente. He aclarado mi argumento aquí.

trabajaron y vivieron. ¿Sirvieron ellos, también, en papeles ritualmente

significativos?

Valera comenta que las personas consideraron a los sacer-

dotes castrados como sacrosantos: “cuando salían por las calles y las

plazas, llevaban tras sí toda la gente, que los tenían por sanctos” (ibíd.,

83). El que la gente de Cuzco, la capital imperial de los incas, haya tenido a estos sacerdotes en alta estima es una evidencia más de que el género liminal e incluso la posición afeminada en el contexto ritual eran veneradas. De hecho, Valera continúa su descripción explicando cómo los sacerdotes "Oraban públicamente por el inga y por el pueblo" (ibíd., 83), demostrando así su público papel religioso y su relación con los incas. Estos comentarios sugieren que los sacerdotes de tercer-género ocupando posiciones liminales, corporalmente marcados a través de la castración o el travestismo, participaron en instituciones religiosas de la estructura de poder del Tawantinsuyu y disfrutaron de un cierto estatus en la sociedad.128 Esta posición oficial podrá haber sido temporal, dado que Valera va a relatar cómo estos sacerdotes a menudo terminaron sus vidas en aislamiento en las montañas (ibíd., 84). Este pasaje es uno de los más citados de los primeros historiadores andinos, citado extensivamente, aunque selectivamente por el Inca Garcilaso, por ejemplo, nos provee con un retrato alternativo de los practicantes rituales del tercer género, que desafía las afirmaciones de Cieza de que la sodomía y los sujetos transgéneros fueran un anatema para la cultura Inca.

La presencia de la femineidad en la descripción de los asistentes del templo del tercer género también se relaciona con su ha-

128

Trexler insiste en que yo acríticamente agrupé al sacerdote eunuco con lo que él entiende como sujeto *berdache* (“Gender Subordiantion”, 78). Me mantengo en mi argumento aquí de que esta referencia de Blas Valera provee un detalle más para el entendimiento de las actitudes incas hacia la liminalidad de género. Esta fuente vincula la participación del sacerdote eunuco como sujeto de tercer género, como se define arriba, con la estructura de poder inca, proveyendo información etnográfica sobre los papeles “religiosos” de los sacerdotes en la cultura, incluyendo las oraciones ofrecidas en nombre de los incas.

bla. Tanto las observaciones de Domingo de Santo Tomás como las de Bertonio, de que los sujetos del tercer género hablan como mujeres, podrían referirse a construcciones gramaticales y expresiones idiomáticas que utilizaban o podrían referirse al tono de sus voces.129 Ambos significados son posibles y encuentran apoyo en la historiografía andina, pero debido a que no hay textos existentes en los cuales el habla de los sujetos de tercer-género no está representada ni en español, ni tampoco una lengua indígena, nunca lo sabremos con certeza. La lengua quechua (y el aimara) marca el género del hablante, de manera que un interlocutor entenderá el género del hablante no solo por los marcadores culturales como la vestimenta y el cabello, sino también por la forma en la que él o el a producen las palabras y oraciones. Por ejemplo, una mujer se refiere a su hermano como *tura*, mientras que un hombre

se refiere a su hermano como *wawqi*. Un hombre se dirige a su hermana como pana y una mujer habla a su hermana como naña.130 Por eso, un sujeto de tercer-género hablando como una mujer podría escoger *naña* para dirigirse a su hermana y "tura" para dirigirse a su hermano. Este "trans-habla" marcará aún más la identidad del tercer-género en el contexto ritual y, posiblemente incluso, en el contexto profano.

Hay más evidencia, basada en las relaciones de parentesco, de que un tercer género podría, de hecho, atenerse a las reglas lingüísticas de una mujer. El estudio de Tom Zuidema de los ayl us incas y las relaciones de parentesco explica la forma en la que el término *ipa*, el nombre aimara del tercer género y participante pasivo en relaciones sexuales sodomíticas, es también el nombre dado a la "hermana del padre" en quechua y aimara (*Inca Civilization in Cuzco*, 29). Zuidema relaciona esta significación de un hombre en una "posición sexual femenina" como permitiendo simbólicamente que el hombre tome la posición de la mujer en un sistema de parentesco; específicamente, hermanos menores

129

Estoy en deuda con Regina Harrison por sugerirme esta posibilidad.

130

Godenzzi y Vengoa, *Runasimimanta Yuyaychakusum*, 116.

muy a menudo son considerados como mujeres, simbólicamente como una “hermana” del hermano mayor (ibíd., 29-30).

Zuidema ofrece tres ejemplos de cómo esta asignación de género podría estar relacionada con la sexualidad ritual del tercer género. Primero, cita la descripción de Cieza de sodomía ritual, la cual estoy analizando aquí. Segundo, menciona el manual del jesuita Pablo José Arriaga de 1621, *La extirpación de la idolatría del Perú,* el cual, en el contexto de extirpación de idolatría que él y otros ejecutaron en los primeros años del siglo XVII, menciona rituales de agricultura en los cuales los hombres hablaban en voces femeninas (ibíd., 31; Arriaga, *Extirpación*, Cap. 3: 207). Los “ministros”, quienes realizaron estos ritos, nombrados *parianas* por Arriaga, eran escogidos cada año de la comunidad y se preparaban con hasta dos meses de anticipación ayunando y evitando el contacto con sus esposas (ibíd.). Tercero, un informe de 1621 relata cómo los hermanos menores de una hermana mayor sacrificada “oficiaron como sacerdotes de su hermana en el momento de la siembra y la cosecha. Ejercieron estas funciones religiosas durante toda su vida y las transmitieron a sus descendientes. Durante las celebraciones rituales, estos sacerdotes hablaban en voces de mujeres” (Zuidema, óp. cit., 32).131

Mientras Zuidema y Silverblatt enfatizan el tono de la voz, caracterizándolo así como femenino, el posicionamiento de sacerdotes rituales en formas “femeninas” dentro del sistema de parentesco también implica el uso de las semánticas de transgénero mencionadas antes. El diccionario de Bertonio nos ofrece mayor evidencia de esta transgenerización vocal: “cutita chacha: hombre que habla con vos mugeril” (Vocabulario, 61), lo cual sugiere un cambio en el tono de la

131

Silverblatt analiza esta historia en mayor detalle, resaltando cómo la tumba de la muchacha sacrificada se convirtió en un huaca importante en su región. Los hermanos menores quienes se convirtieron en sus sacerdotes parecieron canalizar su voz desde el más allá (*Moon, Sun, and Witches*, 99), hablando así como mujeres. Esto levanta la pregunta de si los sacerdotes transgéneros descritos aquí fueron siempre asociados con huacas identificados con lo femenino.

voz. El diccionario quechua de González Holguín no registra una palabra para el cambio de voz, pero hay una enigmática inclusión, “Pau Ola: de hombre a mujer” (ibíd., 281), lo que podría significar transgenerización, a pesar de que no sabemos específicamente en qué contexto podrían haber sido utilizadas las palabras.

Nuevamente, estos fragmentos se suman a la evidencia de que las características de lo femenino o del transgénero se suscitaron

en representaciones rituales durante los periodos prehispánico y colonial y fueron similares a las características compartidas por los asistentes del templo registrados por Domingo de Santo Tomás. ¿Fueron los participantes transgénero considerados degradados por participar en tales actividades? ¿Deberíamos interpretarlos como metáforas de dependencia? O, por el contrario, ¿podemos interpretar a estos asistentes rituales como sujetos liminales invocados en la recreación de la cultura andina? Su género es "preformativo" en el sentido que Butler llama el "efecto de un régimen regulatorio de diferencias de género, en el cual los géneros están divididos y jerarquizados bajo limitaciones sociales, tabús, prohibiciones, y amenazas de castigo que operan en la repetición ritualizada de normas, y esta constituye la escena temporalizada de construcción y desestabilización de género" (*Critical y Queer*, 16). Aquí, la repetición es literalmente "ritualizada" en tanto que la invocación de lo femenino o lo andrógeno ocurre en un contexto ceremonial. Las normas rituales requerían la presencia de un hombre quien hablara en una voz femenina, posiblemente como la de las ceremonias *chacrayupay* y *mujonomiento* (consideradas en el próximo capítulo), requerían de actos sexuales, y requerían el travestismo de un hombre. Nos quedamos con una "escena temporalizada" de una subjetividad de género que no es ni masculina, ni femenina, sino tercera. Para enten-

der por qué la sociedad requería la presencia del tercer género en importantes ceremonias de la comunidad, debemos considerar posibles sanciones mitológicas que los andinos se sintieron obligados a seguir para mediar entre su mundo, *kaypacha*, y los mundos de sus deidades y entre los géneros complementarios, el *qhari* (hombre) y el *warmi* (mujer). Debemos comprender el valor de lo femenino y andrógino en

la cultura andina, dada la inclinación masculina que limita el registro colonial. Para entender más extensamente cómo se acomoda al tercer género, lo que los narradores españoles consideraron "sodomitas del templo", dentro de la cultura de género andina y la reproducción de cultura en general, debemos ahora escuchar a los indígenas ladinos quienes escribieron desde el *chaupi* entre dos culturas a finales del siglo XVI, el tema del próximo capítulo.

En esta transición a las fuentes ladinas me referiré nuevamente a los tropos de sexualidad *queer* encontrados en los escritos de Cieza y sus contemporáneos, los cuales continuarán apareciendo en la transculturación del género y sexualidad andinos. La polifonía de voces inscrita en su crónica de la tradición oral y sus observaciones directas crearon una compleja narrativa entretejida por corrientes de

discurso competidoras de los Andes multiculturales. Cieza nos mueve hacia el tercer espacio de transculturación; los escritores ladinos discutidos en el próximo capítulo ocuparán completamente ese espacio, revelando un conocimiento subalterno de los Andes, específicamente, de cómo los andinos usaron el cuerpo y la sexualidad como procesos culturales, y no solo biológicamente, procreadores.

Capítulo tres

De huaca supay a madre *queer*

Revalorizando lo femenino y andrógeno andino

Una de las más enigmáticas vasijas precolombinas recuperadas de la región andina es un guaco moche de una figura sentada cuyo cabello trenzado y tocado señalan que es una mujer.132 Una mirada más cercana revela, sin embargo, que la figura moldeada es aparentemente un hermafrodita, con una vagina y un pene, en el proceso de guiar un instrumento afilado hacia el ambiguo sitio de sus genitales. Sosteniendo el pene con una mano, él/el a dirige una cuchil a hacia su base en un aparente gesto de castración (Figura 4).

Esta figura nos ofrece un interesante enigma: ¿por qué está el hermafrodita cortando su pene? ¿Representa esto simbólicamente algo

Los *guacos* son objetos de cerámica muy a menudo encontrados en las tierras de los entierros ceremoniales de los Andes, que no deben ser confundidos con los *huacas*, que son identidades súper humanas sagradas y santuarios discutidos más adelante. El guaco al cual me refiero es mostrado en la Sala Erótica del Museo Rafael Larco Herrera, caja de exhibición número cuatro. Golte reconoce que las trenzas en la iconografía Moche enfatizan la feminidad (Íconos y narraciones, 53). La colección Larco Hoyle también tiene una vasija en la forma de un hermafrodita humano de la cultura Virú.

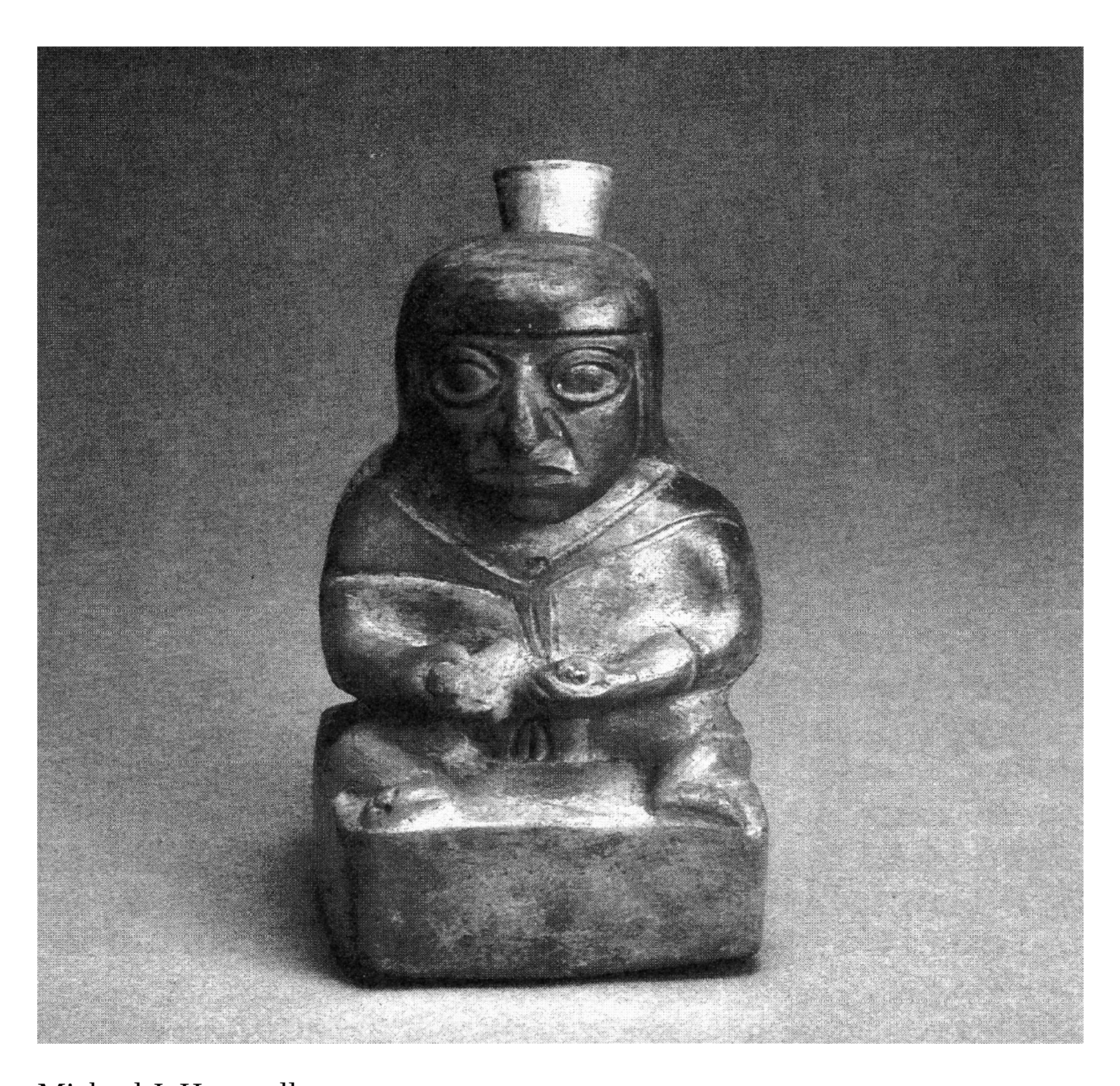


Figura 4

Hermafrodita moche, cortesía del museo Larco, Lima-Perú

acerca de la ideología de género moche? ¿Es este guaco una representación de una rutinaria práctica ritual en la cultura moche? ¿Escogió el ser

castrado o está siendo forzado a la castración por una obligación ritual o por otras presiones ideológicas? ¿Representa esto un paso en el proceso hacia una liminalidad simbólica de género para asumir una subjetividad del tercer género? Ya que estas preguntas quedarán en su mayoría sin respuesta, el hacerlas invita a una reflexión profunda sobre el papel de lo femenino, lo andrógeno y lo liminal en las culturas de los Andes.

Comienzo el capítulo con este enigma como una forma de invocar una referencia cultural material, de la antigüedad andina, a un estado de liminalidad de género en los Andes que informa varios aspectos de transculturación en el periodo colonial. En oposición a la marginalización de lo femenino en el discurso español, como se discutió en los capítulos uno y dos, el valor de lo femenino y lo andrógeno en los Andes se relaciona con una necesaria negociación ritual entre las esferas culturales masculina y femenina que pueden ser apreciadas en las narrativas indígenas ladinas del periodo colonial. Aunque podríamos no saber nunca el significado simbólico preciso del guaco hermafrodítico, podemos alcanzar un más profundo entendimiento de cómo los sujetos rituales del tercer género, los que a menudo los españoles consideraron sodomitas lascivos, jugaron un papel vital como media-

dores culturales en la sociedad andina. En adición, mostraré cómo los sujetos de los escritos coloniales en los Andes asumieron posiciones metafóricas similares de liminalidad, escribiendo del *chaupi*, para expresarse y revelar u obscurecer el conocimiento y las tradiciones, incluyendo valores relacionados a su cultura de género. Como lo hemos visto, la temprana reacción al género y sexualidad andina comenzó una tradición discursiva que objetivizó el cuerpo andino y lo usó en un sinnúmero de formas para representar al Otro andino relativo a Europa. En mi estudio de esta tradición está en juego cómo leemos lo femenino y lo andrógeno en la cultura andina y cómo apreciamos el papel que los cuerpos *queer* jugaron en la ritualidad andina.

Los críticos literarios de la era colonial han enfatizado los tropos discursivos que afeminaron a los amerindios,[133] una abyección de lo femenino, como vimos en el capítulo uno, con profundas raíces en la península española. Estas lecturas del discurso colonial explican lúcidamente la mentalidad del conquistador presente en la historiografía de América. Yo pregunto, por el otro lado, ¿cómo este discurso

133

Véase Bolaños (*Barbarie y canibalismo*), Hulme (*Colonial Encounters*), Montrose (“Work of Gender”).

ha obscurecido nuestro entendimiento de la cultura de género precolombina? Al marcar a los derrotados amerindios como afeminados, igualándolos con una débil y degradada humanidad, ¿las fuentes hispánicas sobre las culturas precolombinas han ofuscado una comprensión más profunda de género y sexualidad en las Américas? ¿Los efectos de la transculturación llevaron a los escritores ladinos y mestizos a fusionar los valores de género europeo y andino hasta un punto en el que es imposible recuperar una noción inteligible de la cultura de género prehispánica? ¿Qué estrategias de lectura podrían permitirnos reevaluar el papel de lo femenino y lo andrógeno en la cultura andina? El guaco hermafrodítico, representado como castrando el falo para escoger el género femenino, o posiblemente un tercer género, sugiere que reconsideremos nuestro entendimiento de estos tópicos, incluyendo una profunda comprensión de los practicantes rituales del tercer género como signos de liminalidad de género (lo que comencé a explicar en el capítulo dos).134

Una apreciación de cómo lo femenino y lo andrógeno encajan dentro de la cultura prehispánica andina requiere una revisión de los registros del material que ha sobrevivido cientos de años en piedra y arcil a. Una de las más importantes civilizaciones andinas antiguas,

la cultura moche, floreció entre el año 100 y el 750 a.C. en la costa nor-

te de lo que actualmente es el Perú, entre el valle de Piura en el norte

y el valle de Huarmey en el sur (Bawden, *The Moche*, 8).135 Debido a

134

Mi objetivo es el de proveer una versión alternativa de la cultura de género que empezó a transculturizarse cuando los cronistas españoles comenzaron sus interpretaciones e

“invenciones” de los Andes. Ya que creo que es imposible el recuperar una versión “au-téntica”, “confiable” de la realidad precolombina, dada la desviada naturaleza de nuestras fuentes literarias y la calidad fragmentaria de nuestros registros antropológicos y arqueológicos, debemos iniciar por lo menos con una noción estratégicamente esencializada y reconstruida del género y sexualidad indígena con el objetivo de entender los procesos de transculturación que describo en el resto de este libro. Aquí me refiero a la noción de Diana Fuss de “esencia nominal”, discutida en la Introducción.

135

El ambiente físico de la costa norte fue un importante determinante en el desarrollo cultural de la región y provee de muchas explicaciones de la tradición mitológica representada por la iconografía moche. Ya que los pueblos moche dependieron para su sustento primeramente del Océano Pacífico, en el cual pescaban desde botes de caña y balsa, los valles

que los centros de estos valles se expandieron en complejos más gran-

des y poderosos, los moche comenzaron a comerciar con vecinos más

distantes, con los “ecuatorianos” prehispánicos del norte y las coste-

ras islas del Pacífico (ibíd., 50- 51). También la sociedad moche tenía

importantes contactos con los Yunga, la Sierra y la Amazonía. Estas tres regiones orientales no solo proveían de productos comerciales y rituales a los Moche, también figuraban prominentemente en la producción cultural moche a través de su iconografía y arte, lo cual refleja la relación integral que ellos tenían con el ambiente natural.136

Este lenguaje artístico es un registro simbólico considerable de esta temprana cultura, y nuestro entendimiento de esta cultura depende del reconocimiento de los patrones que los artistas moche siguieron en representar personajes, ceremonias y eventos. Christopher Donnan, en su presentación y análisis del arte e iconografía, fue uno de los primeros en proponer una lectura del legado moche como "un sistema simbólico que sigue consistentes reglas de expresión" (*Moche Art and Iconography*, 5). Donnan y sus asociados acumularon más de siete mil ejemplos de representaciones iconográficas y concluyeron en el momento de su investigación que el archivo estaba casi completo, representando exactamente toda la iconografía moche conocida (ibíd., 13). Mientras los especialistas trabajaban con los patrones, comenzaron a discernir la regularidad discursiva en la iconografía que permitía la interpretación de valores culturales.

creados desde el drenaje de los ríos de la sierra probaron ser importantes oasis en la pla-nicie desértica costera que corre la longitud de la costa peruana. Los doce valles entre los ríos Piura y Huarmey se convirtieron en variados centros sociales

interconectados a través de la negociación en lo que Rostworowski llamó una "economía horizontal" (Bawden, *The Moche*, 47).

136

Las grandes fuerzas de la naturaleza que inspiraron el pavor de los moche y moldearon el rango de sus relaciones metafísicas desde las influencias cíclicas de la corriente del Niño en el océano Pacífico hasta los poderosos terremotos que periódica e inesperadamente estremecieron las sierras. La integración del mundo natural en la cultura moche está evi-denciada por la cantidad y calidad de representaciones artísticas de animales, topografía, y humanos. La presencia de las montañas y el mar en los rituales descritos sobre las cerámicas moche nos llevan a entender la gran importancia del mundo natural en la cosmología moche.

Han habido algunos desacuerdos entre los iconógrafos mo-

che en cuanto a si las figuras representadas en los grabados en cerámi-

ca son personas históricas actuando en rituales o representaciones de

mitos y deidades. Jürgen Golte, quien ha reconstruido una secuencia

narrativa de una parte de la iconografía, señala que la iconología mo-

che tradicional ha mantenido una diferencia entre una representación

mítica de los eventos descriptiva o realista y una imaginativa o mítica

(*Iconos y narraciones*, 19). El descubrimiento del material que proviene

del entierro del oficiante principal de las bien conocidas "Ceremonias

de Sacrificio", descritas en mucha de la iconografía de esta cultura, está

proveyendo a los académicos con información sin precedentes acerca

de la cultura de género moche. Los restos de la figura conocida como el "Señor de Sipán", por ejemplo, fechada alrededor del año 200 o 300 a.C., revelan que esta figura, iconográficamente descrita como hombre, fue el protagonista central en el ritual (Bawden, *The Moche*, 114). Las coincidencias entre los accesorios encontrados en los sitios de entierros moche y los vestuarios elaborados sobre los personajes iconográficos sugiere que la iconografía representa a participantes humanos en actividades habituales, y en momentos de interacción con las deidades.137 La cultura de género moche, representada en la iconografía ideológicamente cargada, hizo un espacio para lo femenino, así como también para lo masculino. Joan Gero ha contribuido a nuestro entendimiento de este espacio considerando el papel que jugó la mujer a inicios del periodo intermedio en el Callejón de Huaylas, el área en el cual los moches tuvieron gran influencia cultural.138 Es en este periodo, como Donnan y Castillo lo anotan, el área sufrió una consolidación de poder entre una densa población, lo cual llevó a una mayor estratifica-

137

Los dos arqueólogos a cargo de las excavaciones en San José de Moro, Jequetepeque, Christopher Donnan y Luis Jaime Castillo Butters, han comentado que su investigación está confirmando estas coincidencias ("Excavaciones de tumbas", 415).

138

El siguiente es un sumario de la investigación de Gero presentada en el simposio "Recovering Gender in Pre-Hispanic America", Dumbarton Oaks, Washington, D.C., Octubre 12-13, 1996. La presentación de Gero fue titulada "Field Knots and Ceramic Beaus: Recovering Gender in the Peruvian Early Intermendiate Period".

ción de la sociedad. Algunos linajes comenzaron a exceptuarse de relaciones recíprocas, lo cual llevó a cambios en los grupos de parentesco y jerarquías. Los arqueólogos han encontrado cerámicas que representan festines ritualizados mayormente asociados con estos nuevos linajes privilegiados con acceso a superávits agrícolas.

Gero ha explorado los complejos rituales y ha encontrado broches de cobre conocidos como *tupus*, así como también malacates (*spindle whorls*), indicando la presencia de mujeres de alto estatus en los espacios sagrados. En adición, hay evidencia de que las mujeres de alto estatus fueron presentadas en fiestas rituales, donde preparaban chicha (cerveza de maíz) y comidas rituales. Sugestivamente, su análisis de la iconografía cerámica del área revela que el poder de las mujeres no se derivó de emparejarse con hombres poderosos; el as eran autónomas. Debido a que los registros antropológicos tradicionales categorizan a estas mujeres como asistentes, Gero afirma que deberíamos leerlas como importantes coproductoras rituales de cultura. Tal

y como los hombres fueron presentados con rebaños de llamas como marcadores de su prestigio, las mujeres eran típicamente asociadas con azoteas y entradas a los edificios, simbolizando una ideología en la cual las mujeres estaban afiliadas con la supervisión divina y la procreación humana. Al reconocer esta vinculación entre la producción de chicha y comida y la reproducción ritual de cultura, Gero interpreta el poder de género de manera innovadora, moviendo más al á de los tradicionales parámetros de relaciones de poder masculino definidos (Conkey y Gero, *Programme to Practice*).

En el importante centro ceremonial de San José de Moro, Jequetepeque, arqueólogos han recuperado los restos de una mujer oficiante también presente en las representaciones iconográficas del Señor de Sipán. Donnan y Castillo describe la excavación:

(…) de las tres cámaras de las tumbas excavadas, la más compleja corresponde a una mujer adulta de alto estatus. Esta es la mujer más pudiente científicamente excavada hasta la fecha y claramente

demuestra que, por lo menos en el último periodo de esta sociedad, el dinero y el poder no fueron patrimonio exclusivo de los hombres (*Excavaciones de tumbas*, 417).

Esta sacerdotisa de San José de Moro corresponde a la iconografía de la “figura C”, identificada primero por Donnan en 1975, posteriormente clasificada como femenina por Hocquenghem, y ahora definitivamente relacionada con los restos encontrados en la tumba (ibíd., 419). Las coincidencias entre la tumba del entierro y las representaciones iconográficas de la “figura C” sugieren convincentemente que la sacerdotisa ofició en la sagrada ceremonia de sacrificio, que abarcó cientos de años y cubrió grandes porciones del imperio moche. Cualquier duda de si la “figura C” fue una continua presencia en esta cultura fue resuelta cuando Donnan y Castillo encontraron otra tumba casi idéntica con una sacerdotisa enterrada en el a (ibíd., 421).

La prominencia iconográfica de la oficiante femenina y ahora los descubrimientos de su existencia material sugieren que lo femenino jugó un papel importante en la reproducción ritual de la ideología moche. La participación de la sacerdotisa en la ceremonia de sacrificio, su vínculo con los más altos niveles de poder, sugieren una tradición profundamente enraizada de respeto por la esfera femenina de cultura en el último periodo moche, como Donnan y Castillo concluyen (ibíd., 424). Su adornamiento con plata, más que con oro, y su papel como portadora de sangre establece su conexión

con los elementos líquidos de la cultura andina, con sangre y agua, lo cual está relacionado con la luna, con los ciclos de vida. Su posible vínculo con el mar es un importante elemento de poder femenino que reaparece en posteriores mitologías de culturas diversas, como lo veremos más adelante.

Alana Cordy-Collins ha descubierto una conexión entre la sagrada concha del *Spondylus* y la sacerdotisa moche, concluyendo que el a utilizó la concha para atrapar sangre en los rituales de de-

rramamiento de sangre en el culto de la luna.[139] Además, el a nota una transformación en la representación iconográfica de la sacerdotisa mientras los moche comienzan una transición a la tradición lambayeque: su imagen se vuelve “híbrida”, asumiendo marcadores icónicos de masculinidad (“Blood and the Moon Priestesses”, 46-47). En efecto, parece que los hombres lambayeque cooptaron el culto y comenzaron a travestirse para representar a la sacerdotisa de la Luna.[140] Sin embargo, es necesaria una mayor investigación dado que este fenómeno podría proveer una explicación del origen de algunas representaciones del tercer género en los Andes y substanciar la conexión entre las esferas de lo femenino, la luna y el mar. En adición,

el vínculo al área de Santa Elena debe ser explorado, desde que fue de donde el *Spondylus* se cosechó y donde se reportó la presencia de sujetos del tercer género.

La presencia del tercer género en la iconografía moche

La iconografía moche representa a sujetos del tercer género en contextos rituales.141 Manuel Arboleda fue el primer académico andino en tratar seriamente el tema de lo que llama la "homosexualidad" en las cerámicas eróticas de los moche. Mientras otros lo han mencionado al paso o han negado que hubiera tal evidencia, la atención más prominente devota al tópico antes de la investigación de Arboleda

139

La hipótesis de Cordy-Collins es que el comercio con los mayas pudo haber introducido la práctica de la sangría en el culto a la Luna a los moche ("Blood and The Moon Priestesses", 47).

140

Como Cordy-Collins lo anota, los hombres maya algunas veces se transvestían para las ceremonias de sangría. Para una mayor información sobre la diosa maya de la luna y el travestismo, véase *From Moon Goddesses to Virgins* de Sigal.

141

Para una investigación sobre el lugar de las mujeres en las esferas de poder en la cultura y la región moche, véase Donnan y Castillo ("Excavaciones de tumbas") y Gero ("Field Knots and Ceramic Beaus"). Para una completa revisión del estudio de género en arqueología inspirado en lo feminista, véase "Programme to Practice" de Conkey y Gero.

explicó las escenas en términos de moralidad.142 Rafael Larco Hoyle, uno de los arqueólogos y preservadores de cultura material pioneros en el Perú, quedó cautivado por la homofobia de su tiempo cuando interpretó las representaciones de los miembros de esta cultura sobre la "homosexualidad". Tanto el museo de Larco Hoyle como su libro dedicado al tema del arte erótico prehispánico, *Checan*, proyectan la moralidad colonial y la del siglo XX a las narrativas cerámicas moche. Arboleda hizo un estudio más preciso de la cultura material relacionada con el arte erótico moche, analizando setecientas piezas eróticas y no eróticas. Le prestó gran atención a otros detalles más que a las posiciones sexuales; observó las vestimentas y otros artículos presentes en las escenas y guacos con el objeto de establecer el género de los caracteres representados en el arte. El estableció que uno de los guacos descritos por Larco Hoyle como una descripción moralista de exceso sexual que podría o no ser de una pareja del mismo sexo es de dos sujetos masculinos. Los genitales masculinos de la esquelética figura son mostrados, y la figura humana "durmiente" está vestida en un atuendo masculino típico, incluyendo un tocado masculino y una túnica (Arboleda, *Representaciones artísticas*, 103). Otro guaco de su muestra, que está también albergado en el museo de Larco Hoyle, es

un par de figuras esqueléticas cuyos genitales no son mostrados, pero sus vestimentas indican género masculino. Este par no está involucrado en sexo anal, pero las figuras que se reclinan se están besando y abrazando una a otra (ibíd.).

El estudio de Arboleda del arte erótico moche también incluye análisis de lo que él llama figuras de lo “mítico religioso” y enfoca iconografía representada en el “Tema de la preparación”. Esta escena sugiere que la sodomía representada por los moche podría haber tenido significado religioso, pues el acto sexual en el centro de las series de

142 Para una breve revisión de la literatura sobre este tema, véase Manuel Arboleda, “Representaciones artísticas”. Trexler revisa este tópico también, analizando *Checan* de Larco Hoyle, 111-114.

escenas iconográficas es altamente ritualizado. Estas series comienzan con un grupo de tres figuras masculinas antropomórficas preparando una substancia líquida, la cual en la siguiente escena es puesta sobre el área genital de dos figuras copulando. Arboleda especula que la sustancia es un alucinógeno y adiciona lo que John Rowe ha sugerido que habría podido ser inyectado en el ano de la figura pasiva a través de un enema, el cual hubiera sido una eficiente y rápida entrada de la droga

dentro del torrente sanguíneo (ibíd., 102). La escena representada a la derecha de la escena de la copulación es de una figura antropomórfica con rostro de iguana que copia a una figura similar a un perro a su izquierda en una posición de oración. Jürgen Golte lee estas posturas en la iconografía moche como gestos de respeto (óp. cit., 40). En las secuencias que Golte ha analizado, la figura del rostro de iguana, la cual él l ama “figura J”, es asociada con diferentes contextos rituales, incluyendo sacrificios y adivinaciones (ibíd., 58-59). A la derecha de la “figura J” también hay una figura alada, posiblemente simbolizando un sueño de vuelo chamánico. Más lejos hacia la derecha de la escena de la copulación está un par de figuras femeninas menos elaboradamente vestidas que las figuras centrales.

La escena de la copulación toma lugar en una estructura cuya arquitectura es común en la iconografía moche, muchas veces representada encima de plataformas y pirámides, y sus restos materiales han sido excavados por arqueólogos (Donnan, óp. cit., 72-75). Las acciones que toman lugar en estos lugares cubiertos generalmente denotan actividades importantes, tales como la presentación de prisioneros, ceremonias de sacrificio, y, en este caso, la copulación ritual. En esta secuencia, los genitales de la figura de rodil as no son visibles en la escena de copulación; sin embargo, Arboleda nota que el toca-

do y el taparrabo llevados por la figura, así como las rodilleras, son usualmente vistas en figuras masculinas del arte moche. El también nota su asociación con seres sobrenaturales. La reclinada, figura boca arriba no tiene características sobrenaturales; sin embargo, la figura está llevando trenzas y un taparrabo, eso es, marcadores femeninos y masculinos del género. Arboleda señala la rareza de encontrar una

mezcla de marcadores de género en la misma figura en la iconografía moche y sugiere que “posiblemente la presencia de estas características en un solo individuo representan una tradición antigua de representar *berdache*, esto es, individuos masculinos quienes asumen y representan el papel del género opuesto”.

Esta lectura de la iconografía como representación de tercer género (lo que Arboleda llama *berdache*) es un gran avance en el tratamiento del motivo de la sodomía en el arte moche. Trexler concuerda con que estas escenas describen actos “homosexuales” y relaciona estas imágenes con reportes coloniales sobre las posturas del orador Pachacamac (*Sex and Conquest*, 109-110). El propone que el acto sexual es llevado a cabo entre regentes masculinos y *berdache*, concluyendo que estas cerámicas representan posturas sexuales jerárquicas que ex-

presan “dominio de los regentes moche sobre sus sujetos masculinos” (ibíd., 114).

La investigación Cordy-Collins sobre la transformación de la sacerdotisa de la luna en la temprana cultura lambayeque nos motiva a considerar otras posibilidades. Debido a los íconos chamánicos incluidos en la escena, un rito mágico religioso parece ser el tema de esta descripción. Mientras continúo desarrol ando mi lectura de estos rituales más adelante, propongo que nos movamos hacia una interpretación que refleja el significado de las representaciones cumulativas de la ritualidad sexual del tercer género que voy juntando en este libro.

De hecho, el contexto en el cual estas figuras aparecen sugiere que jugaron un papel ritual en la sociedad moche. La arquitectura del templo, los asistentes al ritual (la figura con rostro de iguana, la figura alada y el perro en oración), y las libaciones colocadas en el área genital indican la naturaleza sagrada del acto sexual siendo representado. En tanto que Arboleda afirma que el ritual más bien no era asociado con ritos de fertilidad, dada la naturaleza no procreativa de los actos sexuales representados, él no va más al á en especular sobre un posible significado de copulación “homosexual” en la cultura moche y no hace ningún intento por colocar estas escenas descritas arriba

en relación con otras representaciones iconográficas en el arte de la cultura en mención.

Anne Marie Hocquenghem, en su estudio esmerado de la iconografía moche, ha ofrecido una explicación para algunos rituales de sodomía. El a ha establecido una relación entre las representaciones de sexualidad no procreativa, como la sodomía heterosexual y la masturbación, y rituales asociados con la muerte. Al teorizar la muerte como una inversión de vida, el a postula que la sodomía y la masturbación reflejan prácticas sexuales invertidas que podrían haber sido empleadas para afectar la transición de este mundo al "otro mundo" después de la muerte, lo cual podría explicar la presencia de figuras esqueléticas en las escenas de copulación. El argumento principal de Hocquenghem está basado en su lectura de la muerte y los rituales del duelo escritos en *Primer nueva corónica y buen gobierno* de 1615 de Guamán Poma de Ayala. Este autor discute tres periodos de rituales de muerte: el funeral, el luto y la reorganización y reemplazo del muerto en la comunidad (Hocquenghem, *Iconografía mochica*, 137). Como parte del proceso de duelo, las mujeres se cortan el cabello corto y giran la trenza en la dirección opuesta a la normal. Hocquenghem considera estas dos prácticas simbólicas de la inversión de la realidad diaria;

eso es, mujeres que invirtieron el orden normal de las cosas. Aunque su análisis nos lleva más cerca de un entendimiento de la iconografía como representación de momentos liminales en el calendario ritual moche y su interpretación podría explicar la sodomía heterosexual y la masturbación, su aproximación no explica la presencia del tercer género en los actos de sexo rituales representados en la iconografía moche.

El rompecabezas teorético inherente en la interpretación de Hocquenghem se centra en cómo identificamos los géneros de los participantes del ritual representado en la iconografía moche. Si acordamos que la figura reclinada es una del tercer género, eso es decir, un hombre travestido viviendo como una mujer, pero el cual tiene un estatus y un rol diferentes que los de los hombres y de las mujeres, entonces hablar de la sodomía como una inversión es problemático.

Sodomía homosexual como una inversión dependería de un sistema de género binario en el cual prácticas sexuales con el sexo opuesto fueran la norma. Dos hombres copulando serían por ende la inversa del acto sexual heterosexual, y viceversa. En una cultura de género en la cual existe un tercer género, ¿qué es lo que significa sodomía entre un hombre y un tercer género? Aunque cualquier explicación absoluta es

riesgosa, quizás un salto hacia adelante en el tiempo pueda ayudarnos a responder la pregunta.

La recuperación de los roles de la mujer y de los practicantes rituales travestidos en la cultura moche preparan el escenario para que nosotros entendamos los variados valores culturales relacionados con lo femenino en los Andes. Algunos eruditos han ignorado la importancia de estos valores por siglos, de esta forma han oscurecido una visión más integral de la cultura de género andina. Como resultado, nuestra interpretación de formas de género y sexualidad aún más marginales ha sido inexistente o severamente defectuosa. Reconocer el poder de lo femenino en los Andes precolombinos, conocido a través de nuevos estudios antropológicos y arqueológicos, nos ayudará a interpretar, en la próxima sección de este capítulo, una fuente literaria colonial acerca de la cultura de género prehispánica. Una vez hecho esto, podemos proponer una estrategia de lectura que explique más creativamente los modos de narración andinos y revelar el conocimiento subalterno. Esta estrategia puede ahondar nuestro entendimiento del contexto cultural en el cual el tercer género era representado.

El guaco hermafrodítico moche, de hecho, se vuelve más sugestivo, quizás como un "original fantasmagórico", de las iteraciones subsecuentes de la subjetividad de tercer género andino que aparece en

el periodo colonial y después. Esta noción butleriana de subjetividad performativa es útil, como esbocé en la introducción, porque explica la fluidez inherente de género y subjetividades sexuales a través del tiempo. Los artefactos materiales, tales como el guaco moche o las representaciones icnográficas moche pueden ser interpretados como signos de diversidad de género en una genealogía de posiciones del sujeto en

la cultura andina; el investirlas con significados alternativos abre nuestras interpretaciones de otros artefactos materiales, así como los tropos *queer* de sexualidad, encontrados en el discurso colonial español.

Escribiendo desde el *chaupi* en Huarochiri

Me gustaría regresar a mi teoría, de la cual hice un avance en la introducción, del *chaupi* como un espacio intermedio con el objetivo de enmarcar mi relectura de una de las más valiosas fuentes coloniales sobre cultura prehispánica, *El manuscrito Huarochirí*. En mi teorización de la alteridad *queer* inherente de la transculturación, continúo resaltando como el tercer espacio del *chaupi* en los Andes adquiere un lugar para historias alternativas que le dan voz a lo cultural y sexualmente *queer*. Esta sección del capítulo explora un “tercer espacio” en la literatura colonial andina y propone que escuchemos cuidadosamente

la voz o voces del chaupi que se comunica a través de los siglos y nos provee con una visión alternativa de la cultura de género indígena de la región.

El manuscrito Huarochirí es una narrativa única de inicios del siglo diecisiete escrita en quechua por un escriba ladino anónimo quien transcribió de testimonios orales nativos una serie de mitos y descripciones de rituales.143 Aunque el texto le debe su existencia a la ferviente campaña del Padre Francisco de Ávila por extirpar la idolatría indígena en la región, posiblemente como venganza por el intento de prosecución de los locales por su abuso a los nativos,144 los mitos y rituales expresan cosmogonía andina y la historia religiosa y social de la región Huarochirí en términos relativamente no mitigados por la influencia española. Frank Salomón, en su introducción de gran autori-

143

Todos los pasajes citados están tomados de la traducción y edición crítica del *Manuscrito de Huarochirí* de Frank Salomon y George L. Urioste.

144

Véase la introducción de Salomon, especialmente las páginas 24-28, para un sumario de la investigación conducida por Antonio Acosta, Karen Spalding, Pierre Duviols y Gerald Taylor sobre la carrera de Ávila y el posible motivo para compilar los mitos en el manuscrito.

dad a la traducción al inglés del manuscrito quechua suya y de George L. Urioste, aprecia la “frescura y extrañez” del texto como resultado de “la falta de conocimiento por parte de los provinciales para “empacar y procesar” su cultura en términos familiares a los hablantes españoles, [por eso] los contadores del mito en *El manuscrito Huarochirí* crearon una imagen enmarcada grandemente por categorías conceptuales propias del pensamiento local” (28). Uno no puede exagerar el valor del manuscrito como fuente de conocimiento local, dado que estos mitos de Huarochirí nos ofrecen una de las únicas y más completas cosmogonías y mitohistorias andinas, diferentes de las más abundantes versiones incas encontradas en las crónicas españolas.

No sabemos nada acerca de la identidad del escribano del manuscrito, excepto que su nombre era Tomás; habrá sido un “escribano de naturales” (un escribano bilingüe), un escribano de la vil a, o un funcionario nativo del régimen colonial (24).145 Su prosa revela el uso de lo que es conocido como quechua II, o el quechua de uso generalizado que había sido propagado por los incas a través de su imperio y fue adoptado por las autoridades coloniales españolas como la lengua franca tanto en las empresas civiles como evangélicas después de la conquista (30). Sin embargo, los académicos cuestionan si el quechua hubiera sido el lenguaje original en el cual el testimonio era dado y si

las prácticas religiosas descritas en la narrativa hubieran sido expresa-

das en quechua o en un lenguaje local (30). El escrito del escribano del

Huarochirí está también salpicado con palabras tomadas del español,

palabras sin equivalente quechua (e.g., caballo, iglesia) y palabras con

diferentes campos semánticos. Nosotros tampoco sabemos quién na-

rra los diferentes pasajes transcritos del texto. A veces, el narrador es

identificado en el párrafo, pero la mayoría de los mitos y descripciones

de los rituales son transcritos por Tomás, el escribano, de informantes

orales anónimos.

145

Salomon sugiere que la nota en el margen del manuscrito, "de la mano y pluma de Tomás"

(24) y la pobre gramática española del transcriptor son evidencia de que él era un escribano de la villa u otro funcionario nativo o menor.

El texto está marcado por la posición intermedia del escriba-

no y de los informantes-narradores. El escribano estaba informando

desde el *chaupi*, ya que era un ladino (indio literato y catequizado)

cuyo bilingüismo y conocimiento de la escritura lo posicionó en el

tercer espacio de la transculturación.146 Los informantes generalmente

variaban entre locales monolingües con contacto mínimo con los co-

lonizadores a otros ladinos como el escribano. La descontextualización del recuento de los mitos y rituales, sin importar el nivel de aculturización de los informantes, los colocó en la posición de intermediario del *chaupi*, también. El escribano autoconscientemente corrige su uso del lenguaje y adiciona observaciones que reflejan su preocupación por el vigilante ojo del Padre Ávila. Aunque es desconocido si los escribanos e informantes nativos eran conscientes del uso final del manuscrito que ayudaron a compilar, eso es, los saqueos y destrucción de los espacios sagrados indígenas en las campañas para la extirpación de la idolatría de Ávila, las pistas textuales de la narración autoconsciente sugieren que fueron conocedores de las necesarias negociaciones culturales entre sus tradiciones nativas y la sociedad colonial hegemónica en la cual vivieron. Este posicionamiento del chaupi es evidente por primera vez en el autoconsiente prólogo que el escribano narrador incluye en el manuscrito:

Si los ancestros de la gente l amada indios hubieran conocido la escritura anteriormente, entonces las historias de sus vidas no se hubieran desvanecido hasta ahora. Tal y como el glorioso pasado de los Vira Cochas españoles es visible hasta ahora, lo hubiera sido también, el de ellos. Pero como las cosas son como son, y como nada fue escrito hasta ahora, yo enuncio aquí las vidas de los ances-

tros del pueblo Huaro Cheri, quienes descienden todos de un an-
tepasado: qué fe practicaron, cómo vivieron hasta ahora, esas cosas

146

Para una excelente historia del término ladino y la posición del sujeto que los ladinos ocuparon en las Américas coloniales, ver Adorno, “Images of indios Ladinos”.

y más; vil a por vil a será escrito: cómo vivieron desde sus albores en adelante (41-42).

Un análisis del quechua original revela una sutileza que Salomón y Urioste glosaron “los pueblos llamados indios” (*runa yndio ñiscap*), una frase que el narrador parece haber utilizado a propósito para distanciarse de la nomenclatura española que se refirió a las diversas etnias de las Américas como “indios”.147 El narrador se remueve de la categorización colonial de su pueblo, los indios, identificándose en su lugar con los indígenas *runa* (palabra quechua que significa “pueblo”). Lamentando su falta de escritura y la resultante pérdida de memoria cultural, él asume la pluma para su pueblo y entra en ese tercer espacio de transculturación. Él se apropia de las herramientas de los españoles y se convierte en un sujeto escritor, una posición culturalmente *queer* en relación a sus ancestros y más a

la mayoría de sus contemporáneos.

Como Cora Lagos ha argumentado en el caso de los escri-
banos náhuatl (*Confrontando imaginarios*), la transformación física
y psíquica del ladino quien adoptó tecnologías de escritura europeas
no puede ser subestimada en sus efectos alienantes. Rolena Adorno
ha mostrado cómo los ladinos fueron muchas veces percibidos en los
Andes coloniales como “grandes habladores y charlatanes” y como “ce-
losos conversos y entremetidos” (*The Indigenous Ethnographer*, 381).
Estas actitudes contemporáneas hacia el ladino revelan cómo él ya no
era simplemente un miembro más de su cultura nativa. Sin embargo, a
pesar de las opiniones de sus compañeros sobre él, podemos apreciar la
postura del narrador de Huarochirí en el texto como una de resistencia
al olvido, al cual la historia de su pueblo fue condenada si no fuera
porque él tomó en serio su misión heroica para “enunciar las vidas de
los ancestros del pueblo Huaro Cheri”. Su audacia es palpable, pues él

147

Para un matizado análisis del discurso quechua empleado, véase las notas de traducción del prefacio en el *Manuscrito de Huarochirí* (41-42).

está confiado de que su narración será igual al poder de la escritura

española, y descarta las versiones coloniales españolas que precedieron a la suya, diciendo que él debe escribir la historia de su pueblo, “ya que nada se ha escrito hasta ahora”.

Su resistencia, sin embargo, no es una estrategia monocultu-
ral de utilizar solamente sus formas ancestrales de preservar y recontar la historia, él tampoco adopta en su totalidad prácticas discursivas europeas. Sino que, como argumento más adelante, él utiliza y preserva un artificio retórico que refleja un modo andino de contar historias en el nuevo medio del alfabeto, uno preservado en el proceso de transculturación y a través de las penosas operaciones de la exterminación de las prácticas religiosas indígenas.

Esta teorización de las subjetividades de los informantes-na-
rradores resalta el valor de su manuscrito como una fuente alternativa de conocimiento en los Andes coloniales y abre el texto za lecturas en un sinnúmero de tópicos; sin embargo, enfocaré este estudio en la recuperación del conocimiento de la autonomía femenina y la resonancia de una fuerza creativa andrógena, tanto en los niveles simbólico como material de la cultura andina. Una de las grandes frustraciones para aquellos interesados en la cultura de género prehispánica de los Andes es la escasez de textos que le den voz a la esfera femenina de la sociedad. Pues, muchos trabajos antropológicos, arqueológicos e his-

tóricos han sido hechos para recuperar las versiones de las mujeres coloniales y precolombinas. En casi todos los casos relacionados con la historiografía colonial, es una cuestión de leer entre líneas de los textos escritos o transcritos por hombres, sean estos indígenas, mestizos o europeos. Hasta donde sabemos, casi todos los informantes de los cronistas eran hombres, y los quipucamayocs, supuestamente los historiadores incas "oficiales", también fueron hombres.148 La memoria

148

Tenemos los nombres de cuatro hombres quipucamayocs del documento de 1542 conoci-

do como la "Crónica de los Khipukamayuqs" (Urton, *History of a Myth*, 43). Exclusivamente nombres de informantes masculinos que están también incluidos en los reportes de visita

cultural de la esfera femenina es particularmente difícil de recuperar, dado que mucho del conocimiento relacionado con, y comunicado a través de, prácticas rituales fue interpretado por los españoles como idólatras y por eso peligrosas continuidades de la religión andina. Por ejemplo, la preservación y veneración de los *mal quis*, o ancestros momificados, representaron el lado femenino del fallecido espíritu de la elite andina. Simbólicamente personificando la semil a de las genera-

ciones futuras, el *mal qui* era un importante vínculo entre el pasado y el futuro (Isbel , *De inmaduro a duro*, 256). Estos iconos culturales fueron destruidos por los españoles, seccionando la memoria intergeneracional, así como también contribuyendo a casi borrar uno de los papeles públicos de lo femenino en la cultura.

En lo que sigue, el cuerpo andino, transcrito y congelado en letras más que en mortajas fúnebres, jugará un papel importante en cómo yo exploro formas de apreciar la voz femenina subalterna encontrada en los mitos y descripciones de rituales de *El manuscrito Huarochirí*.

La violenta campaña colonial para la extirpación de la idolatría de los indígenas andinos resultó en la conservación en el manuscrito de por lo menos algún conocimiento cultural relacionado con la esfera femenina de la sociedad andina. Este conocimiento puede ser recuperado tomando en cuenta el cuerpo como un signo subalterno. Mucho de lo femenino está registrado en figuras de sexualidad encontradas en las descripciones de rituales agrícolas, representaciones textuales de momentos de liminalidad ceremonial en los cuales el cuerpo significaba poder y autonomía. La inclusión de estas descripciones es

del Virrey Francisco de Toledo. Harrison, sin embargo, ha mostrado que las mujeres andinas utilizaron los quipus para ayudarles a recordar los pecados que debían confesar en la confesión católica ("Cultural Translations in the Andes").

Gary Urton (*Signs of the Inca Khipu*) remarca que la construcción del quipu podría haber estado marcada por el género; las mujeres parecen girar el hilo en una forma y los hombres en otra dirección (66), lo cual sugeriría que pudo haber quipucamayocs femeninos, aunque no fueron oficialmente entrevistados y registrados por los españoles.

notable, dadas las actitudes españolas de inicios de la modernidad hacia el uso público del cuerpo. Mientras el individuo reemergía en la Europa Renacentista, hubo una privatización del cuerpo, un divorcio de lo colectivista de las instituciones medievales que dejaron al cuerpo como un símbolo en las artes y como una entidad privatizada para ser vestida, domesticada, y regulada.[149] Mientras que por un lado, los españoles persiguieron a los practicantes rituales indígenas o motivaron a la resemantización de rituales para expresar el dogma y la fe católicos, por el otro, Ávila y colegas misioneros reconocieron la importancia ritual de la expresión corpórea como indicadores de prácticas idólatras, y por eso motivaron a los narradores y escribanos a registrarlas en el manuscrito para ayudar a su extirpación. El tercer espacio textual del manuscrito, uno que no es del colonizador ni de los colonizados, revela un conocimiento que hubiera sido, de otra manera, perdido o severamente aculturizado hasta ser casi irreconocible en los rituales indígenas de hoy. Si este conocimiento es pasado por alto o ignorado,

debido al privilegio por el discurso letrado, racional, occidental por encima de lo cual es expresado a través de los cuerpos idólatras transcritos, entonces hubiéramos recibido solamente la mitad de la historia de la cultura de género andina prehispánica y colonial.

Mitos de género y las huacas *supay*

El Manuscrito Huarochirí comprende varios ciclos de mitos que repiten relaciones estructurales similares de la cultura andina expresadas a través de metáforas de género y sexualidad. Estas metáforas sirven el propósito de contar la historia de emparejamientos de género entre huacas locales y foráneas. Huaca, acorde con la autoridad del siglo XVII sobre religión inca, el Padre Bernabé Cobo, fue un término utilizado “para todos los lugares sagrados designados para oraciones y

149

Para una historia más concisa de los paradigmas del cuerpo europeo desde la edad clási-ca hasta el Renacimiento y más allá, véase *The Body Social* de Anthony Synott, especialmente el capítulo uno.

sacrificios, así como también para todos los dioses e ídolos a los que se les rendía culto en estos lugares” (*Inca Religion and Customs*, 47). En el texto de Huarochirí, los huacas están representados en una variedad de formas: desde las deidades personificadas hasta la topografía sagrada.

Ellos funcionan como los actores míticos en la historia de la región, como oráculos, como receptores de sacrificio y como petrificados marcadores de historia. El primer ciclo de mitos (capítulos 1-4) cuenta de la primera mitohistoria de la región, del hombre "embustero", el huaca Cuni Raya, y del eventual *pachacuti* (cambio catequístico) que representa el fin del ciclo. Este primer ciclo mítico se fundamenta sobre una disfunción en la simetría ideal de género: el fracaso del embustero invasor huaca para emparejarse con su contraparte femenina local. Las dos huacas femeninas del mito resisten los avances de Cuni Raya y rehúsan aceptar una relación recíproca. Como Isbell ha observado, la resistente huaca femenina, Cauri Llaca, controla el deseo sexual en este mito y regresa al mar (de género femenino), a lo que Isbell llama el "todo femenino no marcado", óp. cit., 254). Simbólicamente, esto es importante, ya que sugiere que los huacas masculinas no tenían derechos a priori sobre las huacas femeninas. El emparejamiento de deidades en busca de equilibrio y complementariedad es revelado como un proceso que respetó el estatus, tanto de la fuerza masculina como de la femenina. Si entendemos al Cuni Raya como la representación de un foráneo quien intentó establecer lazos locales en la región, entonces vemos que las huacas femeninas tenían prerrogativas en el proceso de negociación de relaciones interétnicas.150 Lo femenino es representado

tan autónomo y poderoso como lo masculino.

En el segundo ciclo, la metáfora de género entra en el discur-

so mítico cuando la huaca masculina de la montaña Paría Caca busca

150

Si consideramos al "embustero" como una representación residual de una previa deidad masculina, por ejemplo, con la fuerza masculina que presidió a la deidad preinca Pachacamac en la región, entonces vemos que las fuerzas femeninas no fueron meramente

protegidas por la actual huaca masculina primaria, Pachacamac, sino que actuaron como agentes en el proceso de construcción de reciprocidad de la cultura andina. Pachacamac está ausente de la narrativa excepto como padre de las dos hijas de Urpay Huachac.

emparejarse con la huaca femenina del valle, Chaupi Ñamca. Salomón

ha caracterizado esta secuencia de mitos como una alegoría para la

expansión de los grupos étnicos Yauyos hacia el océano Pacífico, una

mitología que "construye una memoria folklórica de conquista como

una ideología de interdependencia afín" (8). La nueva relación estable-

cida entre los invasores de la Sierra (los Yauyos) y los aborígenes de las

tierras bajas (los Yuncas) está simbólicamente basada en la alianza de

matrimonio que responde a la necesidad de los Yauyos de tierras cul-

tivables y a la necesidad de los Yuncas de recursos de agua. Como Sa-

lomón lo aclara, la "unión entre invasores y aborígenes es ideologizada

en términos de un lazo fraternal entre la más alta deidad masculina de los invasores y la más alta deidad femenina de los aborígenes" (9). Paria Caca "nació en la forma de cinco huevos sobre la montaña de Cóndor Coto" (54), los cuales en capítulos posteriores son transformados en cinco halcones y eventualmente en cinco hombres, mientras que la Chaupi Ñamca está representada como una hermandad quintuplicada, cuya huaca era "una piedra con cinco brazos" (77).

El mito que relata esta unión de las dos huacas (capítulo cinco), al que me referiré como narrativa primaria, está contado en una historia en la que el enfermo padre de Chaupi Ñamca, Tamta Ñamca, es salvado por Huatya Curi, un hijo o encarnación de Paria Caca. Huatya Curi es representado como un pobre, pero sabio "recolector de papas horneadas" (55) quien es más astuto que todos los chamanes y hombres ricos y sabios de la región al descubrir la causa de la enfermedad de Tamta Ñamca: el "adulterio" de su esposa.151 La esposa de Tamta Ñamca eventualmente confiesa su transgresión y Huatya Curi lo cura desmantelando su casa y como recompensa recibe a Chaupi Ñamca como su esposa. Simbólicamente, este episodio representa el desplazamiento de la casa y reglas del jefe local por las de un foráneo,

151

Véase la nota 106 de Salomon, página 56, para una aclaración de este término en

el contexto de la historia. Salomon sugiere que el narrador utilizó la palabra adulterio con el objetivo de comunicar la noción de una transgresión sexual, aunque no necesariamente la de infidelidad a la esposa o esposo.

precipitado por el desequilibrio sexual metafóricamente representado por el adulterio de la esposa del jefe. Este desbalance en las relaciones locales de género fue reemplazado por la relación complementaria entre el serrano Paria Caca y el habitante de la llanura Chaupi Ñamca: "el hombre quien ha recobrado su salud le dio su hija soltera" (57). La tensión subyacente bajo esta nueva relación establecida está demostrada por las protestas del cuñado de Chaupi Ñamca, quien desafía a Huatya Curi a una serie de competencias: danza, bebida, vestimenta con piel de puma, y construcción de la casa. Huatya Curi prevalece en todas las competencias y elimina al cuñado y a su esposa. En esta narrativa primaria, Chaupi Ñamca es pasiva y objetivizada. El a está representada sin agencia, como una mera recompensa o regalo para la entidad invasora.

Salomón perceptivamente enfatiza la relación complementaria entre el par fraternal, Paría Caca y Chaupi Ñamca, y lee la metáfora de género como un "modelo de resolución de conflicto de sociedad" en el cual "toda complementariedad, sea marital, ritual, ecológica o polí-

tica, [está] ensombrecida por conflictos sumergidos que tienen que ser reprimidos con el objetivo de instituirla” (10). Propongo que leamos la voz subalterna de lo femenino andino subrayando la autonomía preunión de Chaupi Ñamca y enfatizando el poder de lo femenino en esta mitohistoria andina. Yo concuerdo en que el narrador registró cómo las tensiones sociales entre los invasores serranos Yauyos y los aborígenes del valle Yuncas fueron mitigadas a través de la unión fraternal de las dos huacas, por lo tanto, la poderosa autonomía preunión de Chaupi Ñamca señala una necesidad de reconsiderar la estructura narrativa de los mitos con el objetivo de entender mejor, tanto el estatus de lo femenino en la cultura andina prehispánica como la forma en que este conocimiento fue comunicado y preservado en el texto colonial.

Dentro de la colección de mitos hay una narrativa alternativa o suplementaria que sugiere más autonomía femenina que la que usualmente es percibida o relatada en la narrativa primaria de supremacía patriarcal. Esta contranarrativa está fragmentada e incompleta, pero su-

giere un subyacente poder femenino autónomo del poder masculino. Una lectura de esta contranarrativa requiere una reconsideración de la noción de “intercambio de esposas”, una práctica cultural que Claude

Levi-Strauss caracteriza como fundamental a la base de la cultura en que "la emergencia del pensamiento simbólico debe haber requerido que las mujeres, como las palabras, sean cosas que fueran intercambiadas" (*Elementary Structures*, 73). La noción del intercambio de esposas como una estrategia para obtener armonía social entre los grupos étnicos opuestos implica que el padre u otra figura masculina en la familia de la esposa tienen poder sobre lo femenino en que él puede darla a el a al lado opuesto en un acto de reconciliación. Irene Silverblatt ha descrito este intercambio en términos de un proceso que estableció "jerarquías de prestigio" en niveles locales en las sociedades andinas preincas (Silverblatt, Moon, *Sun, and Witches*, 68). Esta estructura, patriarcal homosocial evidente en la narrativa primaria, sin embargo, es desafiada por la contranarrativa que he identificado en los mitos.152

Vestigios de esta contranarrativa revelan el poder y la autonomía de la huaca femenina Chaupi Ñamca e ilustran la profunda incongruencia entre los sexos en la cultura andina que requiere el elaborado proceso ideológico de *yanantin*. Este es un concepto quechua teorizado por Tristan Platt en su estudio de símbolos andinos, *Mirrors and Maize*. La etimología de la palabra *yanantin* revela la relación complementaria de la pareja masculina y femenina, presentada como una expresión de pares unidos en armonía simétrica.153

Un uso común de la palabra es para describir la unión de un hombre y una mujer, el *qhariwarmi*, la pareja masculina-femenina, una unión sancionada a través de elaborados rituales, ya que cada miembro del par disfruta autonomía preunión y términos desiguales de poder. Por

152

Para teorías sobre la "homosocialidad" y sus vínculos con el patriarcado, véase *Between Men* de Sedgwick.

153

Platt traduce el término basado en su etimología y usos en el contexto como "ayudante y ayudado unidos para formar una categoría única", ya que él reporta que los Macha glosaron la palabra como "par" u "hombre y mujer" ("Mirrors and Maize", 245).

eso, el emparejamiento de hombre y mujer en los Andes es problemático, ya que, "a pesar de que el par perfecto debe ser compuesto de individuos congruentes, hombre y mujer de hecho carecen de esta congruencia. Su unión debe ser reforzada, sus disparidades contrarrestadas" (Platt, *Mirrors and Maize*, 252). Esta tensión, y es mi argumento, implica resistencia femenina, no solo privilegio masculino; esta resistencia es una muestra de agencia enraizada en su autonomía tradicional. La "unión forjada" entre los sexos en el par conyugal ocurre con el tiempo, por obra de los rituales y de su interdepen-

dencia cotidiana como compañeros. Para entender esta tensión entre hombre y mujer, la cual Platt ha identificado en la cultura andina, debemos escuchar otra versión de lo femenino en la tradición Huarochirí: una voz femenina subalterna.

Los fragmentos de este discurso de complementariedad de género revelan un poder femenino que desmiente la narrativa del intercambio de esposas discutido antes y resalta la agencia de la Chaupi Ñamca, la cual es transmitida a través de la poderosa imaginación sexual, lo que es un distintivo de las construcciones de género andinas. El poder y autonomía de lo femenino está manifestado en el mito contado inmediatamente después del episodio de Huatya Curi, en el cual Paria Caca, transformado de huevo a halcón y luego a hombre, encuentra la hermosa Chuqui Suso. Chuqui Suso es la encarnación de la contranarrativa, o por lo menos la contraparte de la Chaupi Ñamca, una de las cinco manifestaciones míticas de la esfera femenina de las huacas. Esta relación entre Chaupi Ñamca y Chuqui Suso está basada en dos coincidencias fundamentales que vinculan estructuralmente las dos: ambas están relacionadas a la agricultura del valle y manifiestan prácticas rituales sensuales. En las dos, el cuerpo es presentado prominentemente en sus respectivas celebraciones rituales de culto.

Paria Caca conoce a Chuqui Suso cuando “esta mujer estaba

llorando mientras regaba sus plantas de maíz porque se estaban secando demasiado” (62). Paria Caca ofrece regar su tierra si primero el a tiene sexo con él (62), pero Chuqui Suso solo aceptaría si primero

Paria Caca riega su campo. Una vez cumplida su promesa, París Caca pide su recompensa, pero nuevamente Chuqui Suso, afirmando su soberanía, negocia otro canal de irrigación para un campo diferente. En respuesta, Paria Caca amplía un barranco llamado Coco Chal a, y “pumas, zorros, serpientes y todo tipo de aves limpiaron y arreglaron el canal” (62). Habiendo completado su tarea, Paria Caca nuevamente pide tener sexo con el a. Esta vez, Chuqui Suso accede, pero lo seduce en una repisa alta, en donde finalmente tienen sexo. En un acto final de auto determinación, Chuqui Suso va a la cabeza del canal de Coco Chal a y se transforma en una piedra huaca que fue conocida por el narrador por su nombre (63). En este mito, Chuqui Suso, como la metáfora de la esfera cultural femenina, es representada con agencia y negocia los términos de la unión entre el a y el invasor huaca masculino.[154]

En el siguiente capítulo, el narrador explica la importancia de la huaca Chuqui Suso para la región, donde el a era la huaca de la limpieza del canal, una importante tarea agrícola en los Andes que

tomaba lugar en septiembre.155 El narrador explica que la gente local iría a la huaca de Chuqui Suso y ofrecería “chicha, ticti [maíz sacrificial], cuyes y llamas para adorar a la ‘mujer demonio’” (64). La referencia a el a, en la traducción del quechua de Salomón y Urioste, “*supay huarmicta*”, sugiere otra evidencia de que, de hecho, Chuqui Suso fue conocida como una poderosa fuerza en la cultura andina prehispánica. El primer diccionario quechua-español, compilado por el Padre Domingo Santo de Tomás en 1560, registra la traducción para la palabra *supay* como “ángel, bueno, malo, demonio” reflejando la ambi-

154

Este patrón es repetido después en el manuscrito (cap.30) en la historia de otras huacas, el masculino Anchi Cara y el femenino Huayllama. En esta concisa historia, caracterizada por Salomon como una alegoría de “una rivalidad sobre un alto lago codiciado por el Allau-ca de Checa y por Surco” (134n734), la huaca femenina inicialmente retiene el agua de la huaca masculina, pero ellos terminan “pecando juntos” y quedan unidos en piedra para siempre (134). Nuevamente, la autonomía femenina es exhibida, la subsecuente negociación se da, y la unión complementaria es obtenida.

155 Isbell,

To Defend Ourselves, 55.

güedad colonial del término.156 Billie Jean Isbell reconoce, siguiendo a Duviols, que esta ambigüedad está basada en una binaria relación con

los dos géneros: el antiguo significado del término puede ser glosado como “sombra o luz, la parte volátil de un ser viviente” (óp. cit., 271). Esta dualidad que Isbell caracteriza como andrógeno corresponde a la contraparte masculino-femenino representada por el *mal qui* y la huaca (ibíd.). Isbel , trabajando nuevamente sobre la noción de Duviol de la doble naturaleza andrógena de las élites andinas muertas, quie-nes al morir se transformaron en dos partes, lo femenino *mal qui* y lo masculino *huaca*, argumenta que lo femenino era valioso en los Andes precolombinos y que esta dualidad presente en la idea de *supay* eviden-cia el poder que tenía la mujer para controlar la excesiva sexualidad masculina (ibíd.).

El trabajo de Regina Harrison sobre las canciones quechua de las mujeres ecuatorianas grabadas en los setenta demuestra que, mientras la noción del *supay* en la tradición oral contemporánea, tal y como en el periodo colonial, puede tener una connotación positiva o negativa, dependiendo del contexto, hay un significado especial para la palabra en las esferas de trabajo y ritual de la mujeres. “Cuando las mujeres usan el *supay* muy a menudo su primer nombre es adicionado a la frase, o el de su ayl u, el cual designa una fuerza personal femeni-na manejada por generaciones” (*Sings, Songs and Memory*, 137). Esta noción de fuerza, como se expresa en la canción traducida y analizada

por Harrison, está relacionada a la habilidad agrícola: “*chakra warmi*

supayga” (fuerza del espíritu en el chacra) es la designación dada a es-

156

Harrison explica que la diferencia entre el *supay* bueno y malo estaba indicada por los adjetivos calificativos *allí* o *mana allí*. Ella explica la transculturación semántica que el término ha sufrido con el tiempo en el que el diccionario de González Holguín de 1604 procesó la noción del demonio como estrictamente *supay*, y la palabra para “ángel” entró en el lenguaje quechua como un significador para lo que una vez fue entendido como “*buen supay*” (*Signs, Songs, and Memory*, 47-48). Silverblatt también explica como el término se volvió resemantizado en el discurso colonial para significar malevolencia, perdiendo así su complejidad semántica prehispánica (*Moon, Sun, and Witches*, 177-178).

tas mujeres quienes son especialmente exitosas con sus cultivos (ibíd.).

El texto completo de la traducción al español de Harrison sigue:

una mujer que va a su chacra

la fuerza faltando

¿qué fuerza [me] falta?

fuerza de las mujeres [del ayl u] Andi

soy, tal vez, hombre y mujer

haciendo toda clase de trabajo

acostándome solo para morir.

Ahora, por cierto, estoy parada

fuerza de la espíritu de la chacra
nada faltándome
nadie [me] iguala
cualquier cosa que quieran
deseo seguir parada
en cualquier trabajo.
una mujer que sabe parar
una mujer que no vale nada
cualquier fuerza que falte, voy
a parar
la mitad hombre
la mitad mujer
así parando
en qué manera faltando [yo]
no me faltan los hombres, es seguro
lo que han deseado de mi
yo también lo he deseado, por cierto
yo cualquier
trabajo que quieran
yo [estoy] por seguro
cualquier tipo de trabajo

nunca faltando, mujer
que [sabe] parar
mujer de la fuerza de los Andi.
(Ibíd., 139-140).

Este poder está también relacionado con la sexualidad de la mujer, como se ve cerca del final de la canción (ibíd., 139). La fuerza espiritual que es el *supay* en la canción de esta mujer es capaz de satisfacer deseos sexuales, los suyos y los de sus compañeros. Además, la subjetividad generada de la mujer *supay* es una que sugiere poder andrógeno: el a es “medio hombre, medio mujer”. Su fuerza especial le permite hacer “todo tipo de trabajo”, tanto tareas masculinas como femeninas. Rachel Corr ha resaltado la dualidad de género presente en el contemporáneo Festival de Caporales en Salasaca, Ecuador. En adición a la presencia del travestismo (los hombres jóvenes o niños quienes se visten y danzan como doñas [damas] con los caporales masculinos), la pieza central de la ceremonia es el funeral del bebé de pan, en el cual un molde simbólico de pan en la forma de un bebé es llorado y enterrado. El “bebé” es actualmente de dos-cabezas, una de un niño hombre y la otra de una niña mujer (*Reciprocity, Communion, and Sacrifice*,

15). Corr concluye que esta ceremonia refleja el paralelismo de género en los Andes y hace eco de los abundantes mitos andinos con motivos de dualidad de género, gemelos y fertilidad (ibíd., 17).

Aquí nuevamente, como Isbell sugiere, el *supay* conjura lo andrógeno. ¿Es la conexión entre la productividad agrícola y la sexualidad femenina en esta canción quechua un eco de la misma tradición oral como la de los mitos de Huarochirí? ¿Podemos leer esto como un tropo que nos estimula a apreciar el significado y la resiliencia cultural del poder femenino, de lo andrógeno, y la autonomía en los Andes?

De hecho, el narrador de Huarochirí del capítulo siete registró esta conexión entre la sensualidad corporal y la agricultura en su descripción del día de veneración de Chuqui Suso. Aunque las actividades ritualistas asociadas con las festividades de limpieza de canales no tuvieran ninguna actividad sexual reportada, como en la historia del Chaupi Ñamca, descrita abajo, la atención al placer sensual abundó: “en esa ocasión dijeron que la gente celebró un gran festival, danzando y bebiendo toda la noche” (65). El grupo ayl u y todos los demás quienes ayudaron a limpiar los canales hubieran construido un “encierro

quishuar”,[157] en el cual todos permanecerían por cinco días (64). Una

mujer del grupo emergía como una personificación del Chuqi Suso, sirviendo chicha a todos los asistentes. El huaca tomaba vida a través del cuerpo de esta participante femenina, conocida como un *huacsa*.158 Así, la conexión recíproca fue establecida entre el poder *supay* femenino, tan necesario para el trabajo duro de la limpieza del canal, y los cuerpos andinos, representados por los sensuales actos de danza y bebida. Los limpiadores del canal dieron ofrendas rituales a Chuqui Suso, y, a cambio de estas atenciones a su culto, el a les dio el poder de su *supay* a través de la chicha y otras comidas. Regresaré a la figura del *huacsa* más adelante mientras considero otras representaciones de género en la ritualidad andina. Esta representación pública de poder femenino refleja una reiteración de un “original fantasmagórico” en los Andes, una manifestación de lo femenino, y posiblemente lo andrógino, una vitalidad necesaria en el ciclo agrícola. Como Judith Butler ha postulado, la subjetividad de género es “representada” a través de la reiteración de nociones fantasmagóricas, eso es, nociones culturalmente construidas de una subjetividad de género previamente presentadas. Esas representaciones (*performances*) son muy a menudo contenidas en exhibiciones rituales de entendimiento original de la subjetividad (*Bodies That Matter*, 95). El narrador finaliza su descripción de este festival afirmando que, a pesar de la influencia colonial del Catolicis-

mo, la gente todavía practicaba este homenaje y ritual a Chuqui Suso a inicios del siglo XVII. Pero, como si él se diera cuenta de que debía ser más precavido con sus comentarios, especialmente a la luz del activo papel en la compilación del manuscrito del Padre Ávila, él añade: “verdad, algunos no lo hacen más porque tienen un buen padre” (65). La extirpación española de la idolatría ha comenzado a inhibir las representaciones sexuales registradas en los textos coloniales.

157

Salomon (“Nightmare Victory”, 64n165) explica el significado ritual de la madera quishuar, la cual fue utilizada por los andinos para construir templos, tales como el Inca Quishuar Cancha en Cusco.

158

Salomon explica que “la tarea principal de los *huacsas* era la de imitar a los grandes huacas en festivales y dramatizar sus mitos” (ibíd., 18).

Aquí apreciamos nuevamente la posición *chaupi* del narrador. Mientras él recuenta el conocimiento de su pueblo para satisfacer a su patrón, conscientemente, aunque débilmente, distancia a sus contemporáneos de las prácticas idólatras bajo ataque. El corpóreo, sexualizado ritual registrado en esta contranarrativa nos provee con dos piezas importantes de conocimiento cultural subalterno. Por un lado,

vemos la continuidad y conexiones a la iconografía moche en la cual la ritualidad sexual estaba atada a lo femenino; y, por el otro, apreciamos el poder autónomo del *supay* femenino que debe ser negociado a través de los procesos *yanantín*. En adición, como lo discutiremos más adelante, este testimonio provee un contexto cultural para el entendimiento de la sexualidad ritual "sodomítica" y de transgénero reportada en otras fuentes.

La propia contranarrativa de la Chaupi Ñamca comienza en el capítulo diez, como una descripción de su "culto" que viene después de una descripción más larga del culto de Paria Caca en el capítulo nueve. Aquí el narrador pone en primer plano la agencia del Chaupi Ñamca, quien supuestamente "iba alrededor diciendo *runacunacta camac cani*", lo cual en la traducción de Salomón y Urioste se glosa cómo, "soy un hacedor de gente" (77).159 Las huacas son los *camacs* de la gente; eso es, ellos proveen la fuerza vital necesaria para vivir o ejercer ciertas funciones. Por eso, Chaupi Ñamca (y el narrador y la tradición oral) se ve a el a misma como una poderosa huaca, un *camac* –dador de vida–. Y, como el narrador continúa relatando, el pueblo también la entendió en relación al huaca masculino Paria Caca: "alguna gente dice acerca del Chaupi Ñamca,' el a era el hermano de Paria Caca'" (77). Esta relación de hermanazgo es el *leitmotiv* común en el encuentro de

linajes de civilizaciones andinas y sugiere el poder paralelo disfrutado por las dos esferas de género, metafóricamente representadas a través de esta estructura de parentesco. La importancia de la Chaupi Ñamca

159

Salomon explica: “La premisa es que diferentes grupos humanos reciben su energía, vida y poderes específicos de diferentes huacas” (ibíd., 77).

para los andinos locales era tal que su representación sedimentada, la piedra con cinco brazos, fue escondida durante la invasión española, “bajo la tierra en Mama, cerca del establo del sacerdote Católico” (77). Esta área es llamada “Mama” porque, acorde al narrador, “todo el pueblo llamó a la Chaupi Ñamca ‘Madre’ cuando le hablaron” (77), una memoria que más adelante evidencia las relaciones de poder complementario entre la figura del “padre” masculino y la figura de la “madre” Chaupi Ñamca.

La adulación ritual de la Chaupi Ñamca fue abiertamente sensual y estableció una clara relación con el ciclo agrícola. Aquí, la relación entre lo divino y el cuerpo es explícita: el poder del huaca manifestado en sí mismo a través de tropos de sexualidad humana. De las varias danzas que fueron presentadas en honor a la Chaupi Ñamca

durante su festival pascual, coincidiendo con el Corpus Christi cristiano, la *casa yaco* se dice que fue su favorita: “ellos dicen eso cuando danzaron la casa yaco, la Chaupi Ñamca se regocijó inmensamente, porque en su danza, se presentaron desnudos, algunos llevando solamente su joyería, escondiendo sus partes privadas con solo un taparrabo de algodón ¡Chaupi Ñamca lo disfrutó sin fin cuando vio nuestras, ‘cruzadas’ [pol as] partes privadas! dijeron ellos mientras danzaban desnudos” (78).

En un interesante revés de la representación occidental del cuerpo femenino como objeto deseable, en este caso, es la huaca femenina quien objetiviza al cuerpo masculino, controlando la mirada voyerista. La sexualidad de la Chaupi Ñamca y su objetivización sensual del cuerpo masculino metafóricamente representan su autonomía en relación con las huacas masculinas. “En los viejos días esta mujer solía viajar alrededor en forma humana y solía pecar con otros huacas. Pero el a nunca solía alabar a ningún hombre diciendo ‘él es bueno’” (78). Como Salomón lo señala, la palabra pecado utilizada por el narrador es “un eufemismo estilo Cristiano” (78n290) que no le corresponde a la moralidad sexual andina, lo cual, como hemos visto, celebraba la sexualidad femenina y masculina. El hecho de que Chaupi Ñamca

“nunca solía alabar” a los hombres sugiere que el a disfrutó de independencia y poder vis-a-vis los huacas masculinos, tal y como Chuqui Suso presentó sus propias prerrogativas en su relación con Paria Caca.

La eventual sedimentación de Chaupi Ñamca en Mama evidencia su importancia y soberanía en la imaginación cultural andina. Mientras la historia se desarrol a, su poderosa sexualidad femenina finalmente encuentra su pareja recíproca en la huaca masculina de la montaña Rucana Coto, cuyo nombre se traduce “montaña de forma de dedo” (78n291). Parece que Rucana Coto era una deidad fálica especializada en alargar penes: “hombres con los penes pequeños le rogaban a Rucana Coto, pensando para sí mismos, ‘se va a hacer grande’” (78). Solamente él podía satisfacer el voraz deseo sexual de la Chaupi Ñamca: “una vez él y su gran pol a satisficieron deliciosamente a Chaupi Ñamca” (78). Ejerciendo su prerrogativa, dicen que la Chaupi Ñamca dijo, antes de convertirse en piedra, que “solamente este hombre, solo entre todos los otros huacas, es un hombre real. Estaré con éste para siempre” (78).

Esta versión del apareamiento recíproco de la Chaupi Ñamca es muy diferente de la versión de la narrativa primaria. Esta narrativa suplemental enfatiza su prerrogativa, su habilidad y propensión a es-

coger su pareja basada en sus necesidades y deseos. Simbólicamente, este emparejamiento entre Chaupi Ñamca y Rucana Coto funciona de la misma forma en la que el a se empareja con Paria Caca, predicada sobre las demandas de el a. Su versión es todavía la unión de una deidad acuática de montaña con una de un valle agrícola, y la explicación de esta narrativa de la nueva relación establecida entre los serranos y los del valle es diferente solamente en que el narrador escoge enfatizar la agencia de Chaupi Ñamca en la formación de la relación complementaria. La imaginería sexual sirve al propósito de resaltar su poder *supay* y su autonomía pre-yanantín, proveyéndole por eso al lector con una alternativa a la narrativa primaria, la cual enfatiza, como vimos, la autoridad de la fuerza invasora masculina.

Podríamos leer esta contranarrativa como un texto resisten-
te, uno que sea el orgullo de la gente local en su cultura y en el poder de sus huacas en el momento de la violencia colonial hacia sus tradiciones, un eco antiguo de tiempos en los cuales los linajes matriarcales disfrutaron más poder en el área, cuando la esfera femenina era más abiertamente celebrada en los valles. Este texto complementario representa una versión más balanceada de la política de conquista en los Andes

prehispánicos. Este contradiscurso sugiere que la negociación entre los invasores y los invadidos no era un simple proceso de intercambio de esposas en el cual la mujer no tenía voz en el emparejamiento. Estos mitos y rituales indican que la huaca femenina participó activamente en la construcción de nuevas relaciones, buscó activamente la más poderosa deidad de la montaña, el pene más grande, el portal más fuerte para el semen acuático que su valle necesitaba tan desesperadamente. Desde el punto de vista de los invasores, esta voraz sexualidad *supay*, símbolo de la verde fertilidad del valle, funcionó como un símbolo positivo y constructor del ego: solo el más potente podría manejar la insaciable sed por semen (agua). Posiblemente este sea el por qué esta versión de la historia de la Chaupi Ñamca sobrevivió a ser contada por el narrador de Huarochirí, pues, últimamente, esta versión reestablece el ideal andino de complementariedad de género que está ausente en la narrativa dominante.

Esta lectura sugiere que el concepto andino de *yanantín* fue
un proceso altamente competido en el cual las mujeres y los hombres negociaban el establecimiento de los lazos conyugales. ¿Podría este lazo reflejar el valor de lo andrógeno, de la reunión de lo masculino y lo femenino para representar la fuerza creativa primordial?160

Isbel , en su lectura del texto de *Huarochirí y análisis de las*

etnografías andinas, argumenta que el deseo femenino (personificado

160

Para un excelente estudio de lo andrógeno en el mundo de la mitología, véase *El mito del andrógino* de Jean Libis. La primera parte explica la relación entre lo andrógeno y lo divino en varias culturas y épocas (23-72).

en las huacas) controla la energía sexual masculina, metafóricamente representada por la creciente del río. Al resaltar la agencia femenina en los movimientos cíclicos de tiempo y reproducción (óp. cit., 289), Isbell añade a nuestro entendimiento del valor de la narrativa complementaria discutida antes.

Además, el a reconoce al andrógeno como la energía poderosa original en la recreación y reproducción del mundo (ibíd., 253). La androginia andina funciona como una sinécdoque en la cual el todo andrógeno es más grande que la suma de sus partes femeninas y masculinas (ibíd., 259). Ambas partes, por ejemplo, los dobles andrógenos *mal qui- huacas*, están representados como fuerzas energizantes (*camay*) capaces de reproducir nuevos *pachas* (ibíd., 296). Isbell concluye que lo “simbólico”, prehispánico en términos lacanianos, es andrógeno y no patriarcal, una idea que el a corrobora con estudios etnográficos de las comunidades andinas en los setenta del siglo XX. Su trabajo sobre concepciones de género andinas del ciclo de la vida, ritos de fer-

tilidad, y cortejo adolescente revelan la perdurable importancia de la androginia, a pesar de que las fuerzas de transculturación, que comenzaron con la conquista y colonización, han tendido a "masculinizar" la topografía cultural andina y a obscurecer los primeros significados (ibíd., 297).161 Regreso a este tema de lo andrógeno más tarde en este capítulo.

161

Frank Salomon ha respondido a los argumentos de Isbell en "'Conjunto de nacimiento' y

'Línea de esperma' en el manuscrito quechua de Huarochirí (ca.1608)", advirtiendo que su interpretación del *yuriy* y del *yumay* podría ser demasiado especulativa. Salomon enfatiza el uso político de estos términos en el contexto de divisiones étnicas del Yauyo y del Yunca. El concluye recordándole al lector que el manuscrito representa una "síntesis colonial"

de estos conflictos que privilegian las versiones masculinas de los mitos ("'Conjunto de nacimiento,'" 321-322). Su entendimiento de lo que el papel de los informantes y narradores indígenas, más ciertamente todos los hombres, juega en la composición confirma la idea discutida aquí de que las narrativas dominantes privilegiaron lo masculino, las "líneas de esperma", mientras los equivalentes femeninos fueron suprimidos.

Lecturas *tinkuy*

Al leer estos mitos y descripciones de rituales, el lector debe juntar los fragmentos para obtener la historia completa. Las tensiones entre lo dominante y lo subalterno deben ser negociadas en un estilo

de lectura que podríamos caracterizar como *tinkuy*, el concepto quechua para juntar los dos opuestos en armonía a través de las confrontaciones ritualizadas.162 El tinkuy, como lo expliqué brevemente en la introducción, es una práctica andina que afirma relaciones sociales y que fue (y es) expresada ritual y simbólicamente, tanto en la cultura quechua como en la aimara. Platt explica cómo las "batal as" rituales son presentadas dentro del contexto de una división simétrica de cuatro partes del espacio cultural. En esta división, la ecología juega un papel estructural importante, como lo hacen las relaciones de parentesco. Ecológicamente, el espacio es dividido entre la *puna* y el *valle*, con la línea divisoria siendo el espacio liminal conocido como *chawparani*. Cada una de estas divisiones está subdividida entre dos ayl us

principales conocidos como *hanan* y *hurin*. *Hanan* es simbólicamente generado masculino, mientras que *hurin* es simbólicamente generado

femenino (Platt, óp. cit., 232). Los miembros de la familia inmediata y del grupo patrilocal mantienen relaciones exógamas, mientras que el ideal es el de formar relaciones matrimoniales exógamas entre los ayl us *hanan* y *hurin* y entre las divisiones *puna* y *valle* (ibíd., 235). Esta estructura forma parte de lo que John Murra ha llamado la verticalidad

ecológica que crea la interdependencia económica regional en los Andes (*Formaciones económicas*). Para nuestros propósitos, es importante entender que el *tinkuy* ocurre entre dos mitades, *hanan* y *hurin*, en un ritual en el cual los hombres del ayl u *hanan* son opuestos a las mujeres

del *hurin* (Platt, óp. cit., 239-240). Este emparejamiento simétrico de

hombres y mujeres es también repetido en otros contextos rituales, ta-

162

Esta definición del concepto *tinkuy* cultural andino está basada sobre “Mirrors and Maize”

de Tristan Platt. Para una explicación del concepto en la cultura aimara, la cual es similar, véase “Pacha” de Bouysse-Cassagne y Harris.

les como el “arado ritual” (ibíd., 240-241) y la “construcción de la casa” (ibíd., 238-239).

El escribano-narrador de Huarochirí inscribió ocultamente la fórmula *tinkuy* en la estructura narrativa del manuscrito, una composición que le da voz a las dos versiones, una desde el punto de vista del hombre, invasor, y la otra desde la perspectiva de los invadidos, de las mujeres. El entender la subjetividad del escribano-narrador en términos del nepantlismo de Anzaldúa, y en términos andinos como ocupando el *chaupi*, ese tercer espacio, de en medio, nos ayuda a apreciar su posición única privilegiada como transmisor de conocimiento subalterno, o conocimiento sagrado. El identificar los dos discursos complementarios en el manuscrito señala la posición liminal del escribano-narrador, su balance de intermediario actúa no solo vis-a-vis su cultura nativa y las instituciones coloniales españolas de escritura

alfabética, dogma católico, desplazamiento geográfico, y así sucesivamente, sino también en comparación con las maniobras del *chaupi* que él llevó a cabo en la representación de las dos esferas de la cultura de género andina. Al leer las dos versiones de los mitos en una forma recíproca, las tensiones en la narrativa se resuelven, tal y como en la sociedad andina las fuerzas opuestas, sean invasor/invadido, masculino/femenino, noche /día, mojado/seco, alto/bajo, entran en balance a través de la práctica ritual. Estas tensiones de diferencia, sin embargo, no están borradas. Esta es la distinción que yo trazo entre *tinkuy* y transculturación: en el primero la diferencia recuerda una presencia. En términos de género, las esferas femenina y masculina están integradas en una constante negociación en la cual podrían haber desigualdades temporales y *pachacutis*, pero en la cual el ideal de balance y complementariedad es continuamente restaurado, por lo menos en los momentos rituales de liminalidad.

Posiblemente, debemos aproximarnos "ritualísticamente" a las narrativas orales transcritas. La lectura, entonces, se convertiría en un ritual en el cual los lectores se hacen mediadores, del *chaupi*, cargados con equilibrar las diferentes versiones de la mitohistoria. Esta

perspectiva de nuestro papel como lectores en la aproximación a las narrativas andinas es un paso hacia adelante en la restauración de algo de lo que está perdido en las narrativas descontextualizadas que originalmente hubieran sido recontadas en las *chakras*, *huacas* y *quishuars* de la sierra andina precolombina, espacios con múltiples narradores

adicionando su versión (sea masculina o femenina) a las interpretaciones orales de los mitos.

Historias *queer* de un ladino: de la androginia mítica a la ritualidad sexual fundacional

Una estrategia de lectura *tinkuy* también informa mi interpretación de uno de los textos más provocadores escritos por un ladino andino y lleva a la formulación de mi teoría acerca del lugar que ocupa la sexualidad ritual y los sujetos del tercer género en la cultura andina. Para explorar el nexo entre mitología y subjetividades del tercer género analizaré figuras claves en los mitos registrados en *Relación de antigüedades deste reyno del Perú del nativo andino Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua* (Santa Cruz Pachacuti Yamqui) (1613).163 Un descendiente de curacas (jefes) del área de Canas y Canchis, Santacruz Pachacuti nos ofrece una perspectiva única sobre la historia, creencias y prácticas culturales andinas. Recientemente, los académicos han reconocido la excepcional visión de inicios del periodo colonial que él nos ofrece. Regina Harrison (*Modes of Discourse*, 67) fue una de las primeras en reconocer la calidad del texto, no por la poca habilidad de Santacruz Pachacuti de reproducir la retórica y estilística española renacentista, deficiencias que habían sido atacadas por los historiadores

tradicionales, ni por el muy citado dibujo cosmológico que analizaré más adelante, sino por la manipulación de los códigos lingüísticos que obtienen la comunicación de "la esencia de la cognición andina en el

163

El manuscrito fue encontrado, junto con el manuscrito de Huarochirí y otros documentos importantes relacionados con la observación española de tradiciones nativas, en los papeles de Ávila (Duviols, "Estudio y comentario", 15).

lenguaje y la liturgia de los señores españoles" (ibíd., 68). Santa Cruz Pachacuti era, como Rolena Adorno lo ha enfatizado, un ladino, eso es, un nativo andino "competente (hablando, y posiblemente leyendo y escribiendo) en el lenguaje de los señores coloniales" (*Images of Indios Ladinos*, 235). Esta habilidad lingüística, que tanto Harrison y Adorno señalan, lo posicionaron para relacionar la cultura andina prehispá-nica a la historia cristiana. Verónica Salles-Reese ha propuesto que la motivación de Santacruz Pachacuti para escribir la *Relación* vino de las campañas para la extirpación de idolatría en las cuales él pudo haber jugado un papel como traductor. Al leer el texto como una probanza, una petición legal comúnmente utilizada por los ladinos para estable-cer sus derechos bajo la ley española, así como también para respon-der a acusaciones de idolatría, Salles-Reese sugiere que Santa Cruz

Pachacuti pudo haber temido que su estatus como cristiano estuviera en peligro. Por eso, a la insistencia del temido extirpador, Francisco de Ávila, el mismo sacerdote que supervisó la composición de *El Manuscrito Huarochirí*, él escribió la *Relación* para defenderse ("Yo Don Juan de Santa Cruz Pachacuti" [1995], 112), e, implícitamente, respondió como la voz de su pueblo al ataque cristiano sobre la cultura andina.164

El estudio introductorio de Duviols e Itier a su edición de la *Relación* destaca la naturaleza didáctica del texto, sugiriendo que hubiera podido estar destinado para el recientemente establecido Colegio de Caciques, una escuela jesuita fundada para la adoctrinación de los niños de la élite andina (Santa Cruz Pachacuti, *Relación* [1993], 94).

Podemos imaginar que la estructura de la narrativa hubiera sido perfecta para una historia elemental, ya que Santa Cruz Pachacuti organizó su historia en tres épocas distintas: *purum pacha*, en la cual el pueblo andino está descrito todavía como bárbaro; la época de *Tunapa*, en la cual se dice que el apóstol Santo Tomas predicó el Evangelio, siendo aceptado solo por el padre de Manco Capac; y finalmente, la

164

Todas las referencias son de Duviols e Itier, *Relación de antigüedades*.

época de los incas, quienes, bajo Manco Capac, son elegidos por Dios para preparar el camino para el mensaje cristiano de los españoles. Tal y como él escribano-narrador de *El manuscrito Huarochirí*, Santacruz Pachacuti escribe desde el *chaupi* entre dos culturas. Él ocupa el "tercer espacio" de transculturación, un espacio discursivamente marcado por su estilo de escritura, uso del lenguaje, y, más provocativamente, única interpretación de la historia inca. Su singular narrativa es apenas inteligible para un lector no iniciado en escritos coloniales andinos por nuevos historiadores indígenas convertidos, cuyo lenguaje, estilo, y cosmovisión podrían ser caracterizados como *queer*, eso es, como excéntricas para las historias oficiales de la metrópoli española y sospechosas incluso para las versiones de historia de sus contemporáneos indígenas. Su texto es *queer* en otro sentido de la palabra, eso es, tal y como se aplica a lo que yo considero ser el "conocimiento subalterno" ambiguamente transmitido por el autor en este texto. Conocimiento que desafía las versiones de sus contemporáneos de la historia, mitología y especialmente género y cultura sexual inca andina.165 Como el conocimiento subalterno de la autonomía femenina en la cultura precolombina que se derivó de la lectura *tinkuy* de los mitos Huarochirí, las historias de Santa Cruz Pachacuti que leo más adelante se centran alrededor del cuerpo y el ritual, iteraciones perfor-

mativas de la androginia. Su versión de la historia fundamental de los incas establece la base para la relación ritual entre una deidad montaña andina y un sacerdote inca, una relación presentada y expresada a través de imágenes sodomíticas. Esta historia mítica también sanciona la subjetividad ritual del tercer género y mejora nuestro entendimiento de la negociación *yanantín*, la cual debe tomar lugar en la dimórfica cultura de género basada en la reciprocidad entre el hombre y la

165

No quiero insinuar que Santacruz Pachacuti se identificó con o incluso practicaba la sodomía. Al ocupar el *chaupi* como un sujeto escritor ladino, él fue culturalmente *queer* vis-a-vis la mayoría de sus contemporáneos, muy similar al narrador de Huarochirí. Como lo explico en la Introducción, estoy utilizando la palabra *queer* como una vía para plantear diferencia en los procesos de transculturación.

mujer. Santa Cruz Pachacuti revela que la dinastía fundacional de los incas, expresada míticamente en la relación entre el progenitor masculino Manco Capac y la hermana-esposa femenina Mama Ocllo, podría haber dependido de un ritual con signos transgéneros y de sodomía.

Además, el autor revela que los incas llamaron al sacerdote del tercer género durante los momentos liminales de su reinado.

La historia de los incas de Santacruz Pachacuti comienza con

un viaje: la familia fundacional de ellos viaja desde el Lago Titicaca, donde Manco Capac había recibido el *tupayauri*, un bastón mágico entregado a su padre por Tunapa, o Santo Tomás, de su padre y madre, Apo Tampo y (Pacha) Mama Achi (f 6: línea 193). Desde el inicio de la narrativa podemos apreciar la constitución única de su historia, una que fusiona la mitología andina y las enseñanzas evangélicas cristianas. Viviendo entre dos culturas, Santa Cruz Pachacuti crea una nueva historia, una que no es de su cultura originaria ni tampoco de la nueva, hegemónica. El trae dos corrientes de su nueva realidad, la indígena y la española, juntas como en un *tinkuy* simbólico. Su creación es una narrativa de diferencia producida de la unión de los opuestos, una neoculturización culturalmente *queer* que preserva la tensión de su composición.

Como en una narrativa épica, Manco Capac y sus hermanos cumplen diferentes desafíos y sufren ciertos retrocesos durante su jornada hacia el Cuzco. La primera ocurre mientras ellos se aproximan a Sañuc, una vil a cerca de Cuzco, donde el hermano menor distingue una figura sentada: “Y llegado dizen que le bio sentado como a un yndio más fiero y cruel, los ojos colorados, luego como llegó uno de los ermanos (que fue el menor, el dicho que parecía persona) le l amó junto a sí, y luego como lo llegó los tentó de la cabeza diziendo: muy

bien abeis venido en mi busca, al fin me hal asteis, que yo también os andava en busca buestro, al fin éstais ya en mi mano” (f 7: línea 195). La figura, aquí descrita como un feroz y cruel “indio”, parece haber traído inexplicablemente hacia sí al hermano menor de Manco Capac. Misteriosamente, el indio habla del encuentro como una certeza in-

evitable y como si cada uno hubiera buscado por el otro. El control del indio sobre el hermano menor lo mantiene allí hasta que, finalmente, Manco Capac envía a otro hermano a buscarlo: “ese hermano se queda con el indio y el hermano menor: Y se quedó el uno y el otro, ojeado de quel uaca de Sañuc” (f siete: línea 195).[166] Así, aprendemos que el indio es actualmente una huaca, por quien los dos hermanos han sido “ojeados” o atrapados a través de un encantamiento.[167] Manco Capac los encuentra “medio muertos”, y ellos le señalan a él, “Aquel ydolo y guaca lo avían hecho aquel mal” (f7: línea 195).

Hasta aquí, exactamente lo que la huaca les ha hecho es ambiguo, pero entonces Manco Capac se enoja y comienza a golpear la huaca en la cabeza con el *tupayauri* que le dio el apóstol en el Lago Titicaca. La huaca amenaza entonces a Manco Capac, diciéndole que si no fuera por el *tupayauri*, la huaca también “lo hubiera hechizado a él”.

El misterioso acto perpetrado en los hermanos es clarificado cuando la huaca dice: “Anda que abéis alcansado gran fortuna, que a éste y su ermano y ermana lo quiero gozar porque pecaron gravemente (pecado carnal), y así combiene que esté en el lugar donde estubiere yo, el cual se llamará Pituciray Sauasiray (f 7: línea 196).168

Los dos hermanos quienes originalmente se enredaron con la huaca, hermano y hermana, se dice que fueron convertidos en dos

166

En mi primera explicación de este mito (“Toward an Andean Theory”) interpreté a los hermanos como hombres, basado en la transcripción de Urbano-Sánchez del manuscrito, el cual dice, “Y el dicho Manco Capac como su hermano tardó tanto embió a su hermano

para que lo llamase” (185). He consultado la edición de facsímile preparada por Duviols e Itier, y el escrito original está borroneado y casi imposible de descifrar. Posteriormente en la historia, sin embargo, ambas transcripciones representan a los hermanos como hermano y hermana. Por eso, he revisado mi interpretación para asumir el segundo hermano era una hermana.

167

Tomo esta interpretación de ojeado de la edición de Ana Sánchez de la *Relación*. Su explicación está basada en la creencia folklórica andina del mal de ojo. Ver Santa Cruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades*, 185n28.

168

La ambigüedad acerca del número de hermanos y su género puede ser observada en el

uso de la versión española de un pronombre del objeto directo en singular, “lo” ya que el narrador habla de “hermano y hermana”.

altos picos en la región. El manuscrito original lleva una anotación en el margen, que se cree fue escrita por Ávila, que explica el significado de los nombres de los dos picos: “… que quiere dezir estarán juntos apegados uno sobre otro”, una nota que reitera la imaginación sexual sugerida en la narrativa (f 7v: línea 196).

Mientras que Duviols, en el estudio introductorio a su edición de la *Relación*, interpreta esta historia como un *exemplum* cristiano (87) que advierte en contra del incesto, me gustaría penetrar el velo evangélico que cubre el mito y considerar el encuentro entre los hermanos y la huaca en términos de un eco indígena de sexualidad ritual y como una posible figuración del yanantín.169 Lo que es más interesante acerca de esta posibilidad son las maniobras retóricas empleadas por Santacruz Pachacuti en presentar este mito en una forma reconocible a los moralistas cristianos. Como un ladino andino, cuyo propósito para escribir podría haber sido enseñar a las nuevas generaciones de andinos su historia o probar su verdadera conversión al Cristianismo, Santacruz Pachacuti podría haber oscurecido el significado completo original de un mito local. Duviols nota el reestilizamiento de Santacruz Pachacuti de la versión del cronista español Pedro Sarmiento de

Gamboa del mito Ayar, argumentando que él sustituyó los dos picos por Guanacauri porque las montañas representaron un mito local relacionado con el erotismo incestuoso y por eso hubiera sido significativo para los nativos locales (*Relación*, 86).[170] Mientras concuerdo en que Santacruz Pachacuti reescribió un mito en términos cristianos y lo relacionó a las tradiciones locales, propongo que la historia original no solo se refirió al incesto, sino que también estableció la base para la relación ritual entre la deidad montaña y el sacerdote inca, uno presen-

169

Estoy en deuda con Henrique Urbano por llamar mi atención a este pasaje.

170

En el Capítulo cuatro analicé con gran detalle el contexto ideológico en el cual Pedro Sarmiento de Gamboa escribió *Historia índica* (1572), una historia de la región andina escrita para el virrey colonial, Francisco de Toledo. No hay evidencia clara de que Santa Cruz Pachacuti haya tenido acceso a esta historia, pero las versiones del mito fundacional son notablemente similares.

tado en parte a través de una imaginaria sodomítica y uno que podría haber sancionado míticamente las prácticas rituales de tercer género en la negociación del *yanantín*, en este caso, el emparejamiento de dos hermanos incas fundacionales.

Primero, es significativo, dado lo que aprendimos de Zuide-

ma, que el primer hermano quién es atraído hacia la huaca es el menor. Recordamos del capítulo dos que un hermano menor en un parentesco andino podría ser simbólicamente considerado un tercer género, un *ipa* y él supuestamente jugó papeles sacerdotales en el contexto ritual. En la versión de Sarmiento de este mito, el único hermano involucrado con la huaca es nombrado Ayar Ucho, el hermano Ayar quien cumplió una función religiosa entre los incas fundadores (*Historia índica*, 216). En esa versión, después de que la huaca lo seduce, Ayar Ucho es transformado en Guanacauri, un importante sitio ritual para los incas, donde los muchachos adolescentes pasan por una iniciación ceremonial. Segundo, el hecho de que él no regresa a su familia indica que permaneció solo con la huaca, incapaz de escapar a su "encanto". El que el hermano menor se hal a físicamente adherido a la huaca es metafóricamente sugestivo de un enlace sexual, especialmente a la luz del hecho de que Ayar Ucho fue dejado, "como si estuviera muerto", pero todavía encantado, después del encuentro. Tercero, el comentario de la huaca acerca de cómo él va a "disfrutar" de los hermanos quienes permanecieron detrás es enigmático. Duviols, entendiendo el encuentro como incesto entre hermano y hermana, lo ha interpretado en términos del gozo del diablo de un alma perdida en el infierno, implicando que la huaca es un demonio (óp. cit., 84). Esta explicación, sin

embargo, ignora la imagen inicial sexual entre la huaca y el hermano menor antes de la llegada de la hermana (y la historia de Sarmiento en la cual el encuentro es limitado a la huaca y a Ayar Ucho). Yo interpreto la incestuosa imagen entre los hermanos hombre y mujer, después del encuentro homoerótico inicial entre el religioso hermano Ayar y la huaca, como el resultado lógico del emparejamiento ritual de una de las parejas fundacionales incas. Santa Cruz Pachacuti relaciona la historia de los Ayar a la topografía local, los dos picos, lo cual es

común en la práctica narrativa andina: recordando y explicando las relaciones abstractas e históricas a través de la referencia con la geografía física familiar al hablante (ver Howard-Malverde, *The Speaking of History*). Guamán Poma de Ayala registra los dos picos en uno de sus dibujos describiendo las huacas de Andesuyo, narrando en el texto acompañante de la gente y sus sacrificios a estos “ídolos” (Figura 5). En el mismo dibujo el incluye un *otorongo*, a quien un hombre y una mujer hacen ofrendas (f 268: línea 198).[171]

Si leemos este mito híbrido, este producto de la posición *chaupi* de Santacruz Pachacuti, a la luz de nuestro primer análisis de la sexualidad ritual del tercer género, entonces el episodio puede ser entendido

como el vestigio de un mito de origen que explica y sanciona la ritualidad sexual con las huacas. El encuentro “homoerótico” entre la huaca y el hermano Ayar, en el cual la poderosa deidad seduce y sexualmente agota al sacerdote, sirve cómo una iteración “original mítico fantasmagórico”, en términos de Butler, para la representación de la praxis sexual ritual del tercer género. En la continuación de la narrativa fundacional de Santacruz Pachacuti, Manco Capac procede a Cuzco, donde él establece el linaje inca. La narrativa inmediatamente siguiente al encuentro entre el hermano Ayar y la huaca es marcada por la división espacial del valle del Cuzco, en la cual los sectores duales de *hanan* y *hurin* son establecidos. Siguiendo esta figuración simétrica de espacio sagrado, Manco Capac se casa con su hermana. El emparejamiento fundacional citado en la primera parte del viaje es repetido.

¿Fue el encuentro entre el hermano menor y la huaca un preludio necesario a la unión de la pareja fundacional inca, uno que proveyó las reflexiones simétricas necesarias para obtener el *yanantín* que luego unió a Manco Capac y Mama Ocllo? Y ¿qué papel jugó la hermana restante, la Ipa Mama Huaco?

171

Santa Cruz Pachacuti identifica al otorongo (jaguar) como la deidad de los hermafroditas, como lo discuto más adelante.

IDOLOS I VACAS
DELOS ANDISVIOS



Figura 5

Sauasiray and Pituciray. De Guamán Poma,

Nueva corónica y buen gobierno (1615).

Hacia una teoría andina de la sexualidad ritual y la subjetividad del tercer género

Para entender el lugar conceptual que el tercer género podría haber habitado en la altamente simétrica cosmología de los andinos, regreso a la explicación del *yanantín* de Tristán Platt. Esta discusión guiará nuestro entendimiento del complejo sistema de complementariedad de género referenciado antes de subrayar la naturaleza performativa de las relaciones de género en los Andes. Esta asimetría dualista es obtenida a través de complejas representaciones rituales tales como el *tinkuy*, una práctica andina, como lo hemos visto, que afirma las relaciones sociales llevando a los opuestos a una armonía recíproca. Antes ya dijimos que el *tinkuy* ocurre entre dos mitades marcadas por género, *hanan* y *hurin*, en un ritual en el cual los hombres del ayl u *hanan* se oponen a los hombres del ayl u *hurin* y las mujeres del *hanan* se oponen a las

mujeres del *hurin* (Platt, *Mirrors and Maize*, 239-240).

Esta oposición entre grupos del mismo sexo en las batal as rituales *tinkuy* presenta una interesante pregunta para Platt en su estudio del *yanantín*: ¿Porque batal an hombres con hombres y mujeres con mujeres durante el *tinkuy*, si estoy en lo correcto en mirar el encuentro como si fuera parte de una copulación ritual entre facciones masculinas y femeninas?” (ibíd., 246). Platt ofrece una explicación de la naturaleza sexual del *tinkuy* al notar la relación entre comida y copulación y entre pelea y copulación. Catherine Allen también nota la naturaleza sexual del *tinkuy* durante el contemporáneo *puqllay*, o carnaval, en el ayl u de la sierra peruana de Sonqo (*The Hold Life Has*, 183-185). Encuentro un pasaje en la crónica indígena de Felipe Guaman Poma de Ayala que confirma que, en su tiempo, a finales del siglo XVI *tinkuy*, o *tinquichi*,172 implicaba la sexualidad como una metáfora para la resolución de conflictos entre los sexos. La referencia de Guamán Poma al

172 El diccionario quechua-español de González Holguín (1608) confirma la noción de “emparejamiento” en el término quechua *tinquichi*: “*Tinquini*: hermanados o muchas cosas o parerlas” (vol. 1, 343).

tinquichi es encontrada en su descripción de hechiceros (chamanes): “los indios hechiceros hacían *tinquichi*: juntan al hombre con la mujer

para que se enamoren y haga gastar al primero" (f 276: línea 203). Este pasaje es muy sugestivo en la inherente naturaleza conflictiva de las relaciones andinas con el sexo opuesto, pues la unión del hombre y la mujer, como lo vimos en el mito Ayar y acorde a Guaman Poma, llevan al potencial consumo, o "desgaste", del hombre, eso es, hasta que la negociación entre lo masculino y lo femenino sea consumada. En este caso, el hechicero se convierte en un mediador en el emparejamiento ritual del *qhariwarmi* (pareja hombre-mujer), una potencialmente peligrosa relación para el hombre. La unión requería de un impulso ritual o mágico de manera que los opuestos pudieran formar una relación complementaria. Si la relación heterosexual implica conflicto de opuestos, ¿cómo encaja la sexualidad figurada entre hombres o entre hombres y sujetos transgéneros en la cosmología andina?

Platt provee una respuesta parcial a esta pregunta postulando una estructura simbólica de la cual apunta más directamente la sexualidad simbólica entre hombres en los Andes prehispánicos. Para Platt, la clave para el entendimiento de las relaciones de género y sexualidad andinas es el espejo. Es una potente herramienta simbólica para las machas, el pueblo andino que estudia. Es utilizado, por ejemplo, en dos de los más importantes contextos liminales: durante la ceremonia de matrimonio y en la muerte (óp. cit., 232). Platt observa la simetría que

resulta de una imagen reflejada en un espejo. Por ejemplo, una mano derecha refleja una mano izquierda, lo que representaría perfectamente el concepto de *yanantín*, la expresión para una dualísticamente perfecta simetría de género. ¿Qué, es lo que entonces, pasa cuando los cuerpos humanos son reflejados en el espejo? El cuerpo humano representa simetría perfecta de los lados derecho e izquierdo, el reflejo de un hombre en el espejo no es la de una mujer, sino la de otro hombre; el reflejo de una mujer es el de otra mujer. Recordando que el objetivo de *yanantín* en este contexto es el de unir al hombre y a la mujer para la reproducción social y humana, podemos entender la importancia del

aprieto.[173] Para entender cómo la unión es simbólicamente obtenida, debemos echar una mirada más cercana al efecto del espejo.

Si consideramos todos los cuatros emparejamientos posibles de hombre y mujer, y sus respectivos reflejos dentro del modelo *yanantín*, tenemos, en palabras de Platt, “hombres masculinos, mujeres masculinas, hombres femeninos y mujeres femeninas” (ibíd., 247-248). Esta construcción cuatripartita de relaciones corresponde a la construcción cuatripartita del cosmos andino y la división política del imperio inca, Tawantinsuyu, el cual en quechua colonial significa

“todo el Perú, o las cuatro partes, las cuales son Antesuyu, Col asuyu, Contisuyu, Chinchaysuyu” (González Holguín, *Vocabulario*, 336). Los primeros dos emparejamientos de parejas del mismo sexo reflejan los agrupamientos de género involucrados en las batal as rituales *tinkuy*, la construcción de casas y las ceremonias rituales de arado. El emparejamiento de los grupos del *hanan* con los grupos del *hurin* es obtenido a través del reflejo simbólico de la simetría perfecta representada en el emparejamiento del mismo sexo. El hombre del *hanan* es reflejado en el hombre del *hurin*. La mujer de la *puna* es reflejada en la mujer del *valle*. Platt concluye que las dos figuras de emparejamientos del mismo sexo crean una cierta ambigüedad que lleva a la unión de los opuestos del género: “la mismísima ambigüedad de los dos elementos del medio

173

En este punto, un lector no familiarizado con los Andes podría preguntar ¿qué tan importantes podrían realmente ser estas reflexiones de simetría para una cultura? Para los serranos, parece que esto es central a su visión del mundo. Una breve mirada a la tradición textil, y al grabado en piedra también, revela una increíble atención al diseño simétrico, especialmente al doblado geométrico. Las remarcables muestras de textiles que han sobrevivido los estragos del tiempo, por ejemplo, desde la época de la confluencia de las culturas Nazca y Huari, muestran la importancia de las imágenes reflejadas. La técnica de tejido nombrada “Sprang” está caracterizada por el efecto espejo, en el cual la imagen de la mitad superior de la pieza es la reflexión exacta de la mitad inferior. Los dos lados se juntan en una línea divisoria central, tal y como las divisiones cósmicas son separadas por *kay pacha* y las zonas ecológicas por *chawpirana* (Iriarte, “Textilería andina”). Para otros estudios de textiles andinos y su significado cultural, véase Cereceda (“Semiology of Andean Textiles”) y Paul (*Paracas Ritual Attire*). El estudio de Cereceda de la división dual de las talegas y su centro dividiendo el espacio es sugestiva de los tipos de simetría simbólica

que estoy discutiendo aquí ("Semiology of Andean Textiles", 155-156).

les permite ser presentados, no ilógicamente, por hombres y mujeres respectivamente. Y podemos ahora entender la idealidad de tal arreglo: dos actores del mismo sexo pueden afirmar la relación de la simetría en el espejo que debería corresponder, en la vida real, al par conyugal" (óp. cit., 248). Platt clarifica y confirma esta hipótesis al comparar un análisis del campo semántico de la palabra quechua *yana* con palabras de raíces relacionadas, nombradas, *pampa* (una superficie plana, una cosa común y universal); *cuzca* y *pacta* (sinónimos: juntar dos cosas desiguales); y *chulla* (antónimo: una cosa sin par, imágenes desiguales) (ibíd., 249-252). Después de considerar estos términos y conceptos dentro del contexto de su discusión previa, Platt concluye que la realidad de los términos es encontrada en el emparejamiento de los opuestos, tal y como hemos visto funcionar al *yanantín* en el contexto de relaciones de género. El traer estos opuestos juntos, en cada uno de los conceptos discutidos, implica la eliminación de inconsistencias y mitades desproporcionadas. En el ritual *tinkuy* el objetivo era reafirmar las fronteras entre los ayl us, de manera que cada lado reflejara simétricamente al otro. En el matrimonio de un hombre y una mujer, el ritual apuntaba a unificar los dos géneros opuestos de manera que

cada uno complementara al otro en la interdependencia diaria. Para que este emparejamiento simétrico ocurriera, las cosas a ser emparejadas debían compartir límites o fronteras. Antes de proponer lo que esta frontera simbólica podía haber sido, debemos obtener un mejor entendimiento del proceso de negociación ritualmente representado en el matrimonio andino.

Inge Bolin, en su etnografía sobre la familia contemporánea y rituales comunitarios en la comunidad quechua de Chilliguani, en los altos Andes peruanos, ha observado la negociación ritual de género en el *casarakuy*, o ceremonia de matrimonio andino. Su rica descripción exhibe la atención a la simetría de género que Platt encontró en la cultura macha y revela la continuidad del *yanantín* del pasado al presente: estos rituales iluminan coherente y espectacularmente los conceptos ideológicos antiguos enraizados en la dualidad y son expresivos de la constante lucha de fuerzas opuestas, pero complementarias.

Estas obtienen equilibrio mientras se unen y transforman” (*Rituals of Respect*, 124). Las configuraciones simbólicas del *yanantín* abundan; Bolin enfatiza la relatividad de las categorías de género en la ceremonia representada por la presencia del *hatun* padrino (padrino vertical) y el

ara padrino (padrino horizontal), quienes se paran a la derecha de la pareja, y la *hatun* madrina (madrina vertical) y *ara* madrina (madri-na horizontal), quienes se paran del lado izquierdo (ibíd., 131). Eso es, tanto lo vertical (masculino) como lo horizontal (femenino) están representados en la presencia de los patrocinadores al lado del novio y de la novia. Los dos ejes están simbólicamente unidos en la señal de la Cruz, "la unión de esposo y esposa, la cual es cruzada por el *hatun* (erecto) padrino/madrina y el *ara* (plano) padrino/madrina. La fluidez entre masculino y femenino, vertical y horizontal, y superior e inferior, está siempre presente" (ibíd., 132). Este concepto es importante, especialmente como se aplica a la fijación de género simbólica en diferentes esferas de la cultura andina. La representación ritual de los estados liminales de género, como lo hemos visto en varios ejemplos, es un motivo recurrente que representa una iteración de androginia como una fuerza vital en la cultura. En este caso, es una energía protectora representada por la dualidad de los padrinos.

Los padrinos "andrógenos" acompañan a la novia y al novio con gran seriedad en su camino a la ceremonia andina. El otro actor primario en la boda es el *runa pusaq*, un respetado anciano elegido guía, quien "abre el sendero" para el cortejo matrimonial mientras avanzan tocando sus antaras (zampoña) (ibíd., 128-131). Al grupo se

unen diez jóvenes hombres, *yana uyakuna*, o danzantes de cara negra, quienes protegen a la novia y al novio cuando pasan a través de este precario momento antes de su unión final. Cinco de los *yana uyakunas* son travestidos como mujeres “tradicionales” y cinco como hombres “modernos”. Ellos danzan alrededor del cortejo matrimonial, haciendo chistes en alta voz en falsete y actuando en gestos paródicos, incluyendo la simulación del acto sexual (ibíd., 137-140). Bolin reporta que el color negro protege de los espíritus del mal y que los *yana uyakuna* s se comunican con Pachamama, los apus, y Qhaqya, el dios del trueno,

a través de sus voces en altos tonos (*Rituals of Respect*, 139). El a perceptivamente explica la dualidad presente en la peregrinación como la expresión de los opuestos: el cortejo matrimonial serio, “civilizado”, y el desordenado y, en momentos, grotesco acto del *yana uyakuna* paralelo a la dualidad de género del cortejo matrimonial y el *yana uyakuna* (ibíd., 140). Está claro que unir el *qhariwarmi* no es una tarea simple; la pareja depende de la mediación ritual de terceras partes, sean ellos los simbólicamente andrógenos padrinos, los travestidos *yana uyakuna*, o el guía músico.

Habiendo detal ado un ejemplo de complejidad dualística

del *yanantín* en las ceremonias matrimoniales andinas, regreso a la exégesis del sinónimo quechua para *yanantín*, *pactachani*, lo cual nos ayudará a entender el significado completo de la unión ritual de los opuestos y su correspondiente simbolismo geométrico. Domingo de Santo Tomás traduce el término como “emparejar cosas desiguales” (citado en Platt, óp. cit., 249). Uno de sus otros sinónimos, *cuzca-chani* tiene su raíz cuzca, o “algo plano”, llevando a Platt a concluir que este concepto de unir cosas desiguales tiene un atributo geométrico, un carácter simbólico que significó para los andinos una equivalencia entre la noción del plano y la igualdad (ibíd., 250-151). “Los elementos a ser emparejados deben ser primero ‘pares’ para obtener la ‘forma perfecta’. Aquí, la noción crucial es la de compartir las fronteras con el objetivo de crear una existencia armónica” (ibíd., 251). Nuevamente recordamos la importancia de la dualidad y las fronteras en la producción cultural andina. El *chawparani* divide las zonas ecológicas; el *kaypacha* separa los mundos cosmológicos, *hanaqpacha* y *ukhupacha*; y en el ritual *tinkuy*, los ayl us en competencia comparten fronteras marcadas por piedras. ¿Cuál era la “frontera” del *qhariwarmi*?

Hemos notado que *yanantín* significa dar asistencia a otros y el emparejamiento simétrico de las cosas. Pero, los diccionarios coloniales ofrecen otros significados que ayudan a explicar lo que podría ser considerado una “frontera” en el par *qhariwarmi* simétrico.

El *Léxico o vocabulario de la lengua general del Perú* de Domingo de

Santo Tomás de 1560 registra la palabra *yanachani* y su significado, “abrazarse dos mujeres desnudas” (citado y traducido por Platt, óp. cit., 252). El *Vocabulario* de González Holguín 1608 incluye la palabra *yanachacuni* y su definición: “servirse un hombre de otro, o el demonio, o el pecado del hombre” (ibíd.). Estas definiciones reflejan lo que yo argumento en mayor detalle en los capítulos cuatro y cinco: de que la sexualidad andina se sometería a un proceso de transculturación mientras el discurso colonial maduraba.[174] Dejando la ideología léxica a un lado, estas definiciones implican que, simbólicamente, la praxis ritual sexual sodomítica estaba relacionada con el concepto *yanantín*. Para aclarar, Platt regresa a las imágenes del espejo y nos recuerda el compañero ideal, con el objetivo de crear un reflejo simétrico, que es la pareja del mismo sexo (ibíd.).

¿Y la frontera? El espacio liminal entre el par masculino ideal parece estar simbólicamente representado por el acto sexual, el momento en el que los dos cuerpos se juntan físicamente, reflejando así la perfecta simetría de los cuerpos del mismo sexo. A través de esta unión simbólica, los géneros opuestos, cada uno con su propio poder

autónomo, pueden esperar obtener el *yanantín*, armonía simétrica, eso es, el vivir juntos como pareja y reproducir tanto al pueblo como a la cultura andina. El sujeto transgénero actúa como una subjetividad liminal que media entre géneros opuestos, basado en un original fantasmagórico del tercer género. Al transformar el cuerpo hacia lo feme-

174

Aquí anotaré brevemente la diferencia ideológica entre los dos diccionarios. El *Lexicon* de Santo Tomás 1560 fue escrito por un simpatizante dominico con la población indígena en los primeros años de la conquista; *Vocabulario* de Gonzales Holguín, compilado cuarenta y ocho años después, fue escrito por un misionero jesuita implicado en el proceso de la eficiente evangelización y colonización. El primero no lleva juicio moral en su definición, mientras que el segundo glosa el quechua con una retórica moralista, igualando la praxis sodomítica con la idolatría demoniaca y el pecado. El primer glose de González Holguín,

"servirse un hombre de otro", parece hacer eco en la concepción española de la sexualidad sodomítica en la cual la relación es una prostitución del pasivo. Por supuesto, otra posible lectura de estos registros podría ser que la praxis sodomítica entre mujeres fue una amenaza menor a la masculinidad patriarcal que lo que la actividad masculina sodomítica implicada por el registro de González Holguín, y no así el registro neutral de Santo Tomás.

nino, todavía manteniendo el sexo de lo masculino, él podría ser visto como aquello que en el reflejo del espejo no puede ser obtenido. Él es la manifestación de los opuestos simétricos doblados por encima del otro. Él es el *qhariwarmi* personificado.

Esta conceptualización sugiere que los andinos concibieron la sexualidad no procreativa, por lo menos simbólicamente, como una construcción de cultura en el umbral del tiempo y el espacio en rituales de la comunidad. Sin embargo, ¿provee esta conceptualización una posición de sujeto temporal o duradero en la cultura? Pensando desde un paradigma andino en el cual los géneros, tanto masculino como femenino, luchan por la unión armónica, obtenida a través del emparejamiento simbólico ritual sodomítico, nos lleva a explorar la subjetividad del tercer género en el registro prehispánico y colonial desde una perspectiva que considera la representación de las características femeninas o andróginas y la sexualidad no normativa en términos reproductivos de cultura.175 Yo propongo, entonces, que los reportes etnográficos de hombres travestidos durante los festivales representan vestigios de participación ritual de tercer género, iteraciones de subjetividades que podrían también haber representado actos sexuales, tal y como el sujeto descrito en la descripción de Domingo de Santo Tomás de sodomía del templo, en la historia fundacional de los incas, y en la iconografía moche, como parte de sus "cargos", o responsabilidades en rituales. El travestido es la representación de un sujeto sagrado original que una vez mediaba entre los géneros masculino y femenino y entre el *kaypacha* y el más al á. Ellos también actuaban como signos en his-

torias míticas y representaban momentos simbólicos en el calendario ritual y el ciclo agrícola, el tema del resto de este capítulo.

El considerar tales prácticas culturales en esta forma no implica una idealización de los sujetos representando tareas rituales. Está claro que la sexualidad ritual implica posturas simbólicas de relaciones fundamentalmente desiguales mientras actúa como espejo de las relaciones míticas entre deidades y sujetos súperhumanos, como lo vimos en la representación de Santacruz Pachacuti de la jornada fundacional de los hermanos Ayar.

Ipa mama huaco: **¿una madre *queer* o un tercer género?**

Cuando dejamos a la pareja fundacional inca hacia el final de su viaje, Manco Capac y Mama Ocllo, acorde a la versión de Santacruz Pachacuti, se habían casado y comenzado una familia. Yo pregunté, ¿qué le pasó a la otra hermana esposa de Manco Capac, la Ipa Mama Huaco, como Santacruz Pachacuti se refiere a el a? Parece que el a fue relegada a ser la guardiana del maíz, como lo discutiré más adelante, y su presencia podría todavía ser invocada en los rituales agrícolas de hoy, como la memoria de una madre *queer* inca. Mama Huaco es presentada en un sinnúmero de formas a lo largo del registro colonial, pero aquellos quienes escribieron del *chaupi*, como Santacruz Pachacuti y Guaman Poma de Ayala la recordaron como una mujer impor-

tante y, posiblemente, un arquetipo del tercer género. ¿Podemos detectar signos de liminalidad de género rodeando la representación de su subjetividad en el registro colonial y en la etnografía contemporánea? Mama Huaco, como yo argumento en las conclusiones del capítulo cuatro, es una figura ambigua en la representación colonial de la mito-historia de los Andes, y se convirtió para los españoles en un perfecto símbolo para representar a los incas como conquistadores tiranos. Por ahora, discutiré lo que podría haber sido su significado prehispánico y su conexión con la subjetividad del tercer género.

Guamán Poma de Ayala registra dos versiones de Mama Huaco en *Nueva corónica y buen gobierno*. Rolena Adorno caracteriza la doble representación de las figuras andinas en el texto como la estrategia del autor para crear credibilidad con sus lectores, representando a Mama Huaco, desde la perspectiva nativa andina y la cristiana (Guamán Poma, 131). Para su lector cristiano, idealmente, el rey de España, a quien su carta-crónica está dirigida, el narrador se distancia de la cultura indígena, representando a Mama Huaco como una bruja idólatra, una mujer guerrera y una embustera. Esta última figura, la de "engañadora", la relaciona a la tradición cristiana de la traidora femenina, Eva. En su versión "nativa", sin embargo, lo cual es el texto que acompaña el dibujo del retrato de Mama Huaco (Figura 6), Guaman

LA PRIMERA · HISTORIA · DE LAS REINAS · COIA

MAMA VACCO COIA



primera

Figura 6

Ipa Mama Huaco. De Guamán Poma, *Nueva corónica y buen gobierno (1615).*

Poma la trata como un ídolo, nombrándola “la hija del Sol y la Luna”. Se dice que el a se casó con Manco Capac, con el permiso del Sol, y que tuvo dos hijos quienes se convirtieron en regentes incas. El a es descrita como hermosa y benevolente con los pobres. En resumen, esta versión de Mama Huaco la retrata como una figura andina santa, una imagen positiva de género femenino y su poder complementario. El a es incluso la madre del linaje dinástico inca.176

Hay poca duda de que Guaman Poma sintetizó elementos de las culturas indígena y española en su representación de Mama Huaco, reflejando como las fuerzas de transculturación afectaron la memoria cultural ladina y como él, como un agente escribiendo desde el *chaupi* en el proceso transformativo, creó una figura híbrida, un sujeto *queer*, excéntrico para ambas culturas. Algo de esa excentricidad, sin embar-go, parece haber sido autóctona a su papel arquetípico en tiempos pre-

hispánicos.

Rodrigo Hernández Príncipe, un sacerdote encargado de ex-

tirpar la idolatría a inicios del siglo XVII, reportó que Mama Huaco

tenía su propio culto, "porque el a sembró el primer maíz que hubo"

(en Silverblatt, óp. cit., 40). Pierre Duviols ha examinado varias fuen-

tes coloniales que reportan mitosiIncas confirmando a Mama Huaco

como la hermana quién sembró el primer maíz en la *chakra* de Sausero

en Cuzco. Cristóbal de Molina, por ejemplo, registró en 1574 que el

cuerpo de Mama Huaco fue venerado y se hizo chicha en su honor (en

Duviols, "De la Tarasca a Mama Huaco", 337). Hay una clara corres-

pondencia simbólica entre la representación mítica de la conquista del

valle del Cuzco y los rituales de plantación del maíz que posteriormen-

te legitimaron la soberanía inca en la región a través de representacio-

nes públicas anuales que resaltaron el papel que jugó Mama Huaco

176

Duviols argumenta que Guaman Poma fue influenciado por las procesiones del Corpus

Cristi español y vinculó a la figura Tarasca, representada por una mujer y un ser de tipo dragón, para producir la imagen que él presenta de Mama Huaco ("De la Tarasca a Mama Huaco").

como actor mítico en la conquista de los valles, como lo discutiré más adelante en el siguiente capítulo.177

Consistente en el registro mitológico es la idea de que Mama Huaco desentrañó a un Hual a local, un habitante preinca del valle, la cual creó su imagen como mujer guerrera, una *warmi auca*. Esta figura de mujer-guerrera, sugestiva del poder *supay* de la mujer relacionada a la agricultura, está reflejada en la apertura de la tierra en el ritual de plantación de maíz, un eco del acto fundacional perpetrado por Mama Huaco, metonímicamente, sobre el cuerpo del Hual a. La ceremonia de plantación de maíz terminó con representaciones de guerra y caza (ibíd., 340), nuevamente invocando la escena original de la expansión inca y la domesticación del valle del Cuzco.

Guaman Poma representa visualmente esta tradición cere-

monial en su descripción edénica de la primera generación de andinos después de la época de la deidad creadora, Viracocha (f 48: línea 43), y en su representación de *chakrayupay*, la ceremonia anual conmemorando la primera plantación de maíz (Figura 7) (f 250: línea 185). Como Guamán Poma nos informa en el texto acompañante, agosto es la época de sacrificios, celebración, danza y canción (f 251: línea 186). Su dibujo claramente delinea el espacio simétricamente organizado según el género en el ritual. Los hombres abren el suelo con sus lampas

fálicas (azadones andinos), mientras las mujeres colocan las semil as en la tierra. La simetría de género es resaltada por la presencia del sol y la luna. El único elemento en el dibujo que no tiene una contraparte es la figura aproximándose a la escena del plantío, llevando dos vasos, posiblemente queros (ceremoniales) con chicha u otra bebida ritual, o posiblemente semil as de maíz. Como lo veremos más adelante, el

177

Duviols reconoce la conexión entre esta escena y la siembra del maíz y la conquista original y asentamiento del valle del Cusco por los incas (ibíd., 338), como lo hace Brian Bauer, quien también ha escrito sobre la relación entre conquista y agricultura en estos mitos y rituales (“Legitimization of the State”, 331-333). Bauer enfatiza el canto del *haylli*, “canciones de triunfo”, durante esta ceremonia, como se ve en los comentarios de Guaman Poma (ibíd., 328).

AGOSTO

CHACRA IAPVI

quilla

tiempo de labransa- hayllinmi ynca-

hacra

Figura 7

Chacrayupay. De Guamán Poma, *Nueva corónica y buen gobierno (1615).*

manto *llijl a* que la figura está llevando significa un cargo ceremonial y podría ser un signo de la subjetividad del tercer género en este contexto. La enigmática figura registrada por Guamán Poma parece representar un papel mediático del binario. ¿Podría ser una representación de Mamá Huaco? En la ceremonia, ¿podría la figura ser su *huacsa*, eso es, un imitador ritual como los que personificaron el Chuqi Suso y el Chaupi Ñamca en los rituales Huarochirí? Si es así entonces ¿un tercer género la representa, y no una mujer, como en el caso de los *huacsas* del Huarochirí? Hay evidencia etnográfica de que hombres travestidos se presentaban en el ritual por lo menos hasta finales del siglo XX.

Billie Jean Isbel , en su etnografía de una pequeña vil a andina del centro-sur, basada en una investigación de finales de los sesenta e inicios de los setenta, discute el ritual de plantación de maíz de agosto, *chacrayupay*, en el cual "un hombre vestido como mujer, se

ennegrece la cara, y 'planta' la plaza con los sobrantes del fondo de las vasijas usadas para preparar chicha. La plaza es plantada en lugar de los campos; un travesti con la cara coloreada al revés realiza la tarea utilizando 'lo que es desechado' como semil a" (*To Defend Ourselves*, 206). Isbell ofrece una provocativa interpretación de este ritual, una que substancia aún más la conexión simbólica entre agricultura y el poder de género femenino (discutida antes), la cual nos ayuda a entender la participación ritual de tercer género en la cultura andina.

El a explica que el papel de la mujer era colocar las semil as de maíz en el suelo mientras los hombres las cubrían con tierra utilizando el azadón nativo lampa (ibíd., 57), como lo vemos descrito en el dibujo de Guamán Poma.

De la participación de un hombre travestido en el ritual que el a observó, Isbell propone que "los hombres (travestidos) están balanceando la escala de poder procreativos entre masculinos y femeninos" (ibíd., 206). Con el objetivo de mantener equilibrio social y cosmológico, los hombres revierten el orden de la tradición de plantación, disipando así los temores de que el poder procreativo de las mujeres pudiera crear un desbalance. Basado en mi interpretación de tercer

género, sin embargo, yo modificaría la lectura de Isbell de la inversión. La inversión simbólica no fue conducida por un hombre, que hubiera sido el género opuesto al femenino protagonista del ritual de plantación de maíz, sino un hombre travestido. En lugar de invocar a lo masculino para restaurar el balance, los andinos escogieron invocar a un género de entremedio, un tercer género. Esta intervención de un tercer género como una mediación entre los dos géneros opuestos, entre lo femenino y lo masculino, sugiere que el significado del ritual, el cual Isbell perceptivamente explica, podría ser el mismo, solo nuestro entendimiento de los sujetos participantes cambia. El tercer género es la personificación del espacio liminal entre los dos lados. ¿Qué significa el atuendo femenino del tercer género en la representación? ¿Podría ser una frontera simbólica entre la reflexión ideal que Platt postula como la clave para el *yanantín*?

Otro reporte etnográfico respalda mi argumento y confirma la importancia del vestido ritual en los actos simbólicos andinos, mientras provee otro ejemplo de representación ritual del tercer género que ha sobrevivido a finales del siglo XX. El estudio de textiles de Paracas de Anne Paul incluye una perceptiva introducción a la importancia simbólica de los textiles en los Andes desde tiempos prehispánicos hasta los contemporáneos. El vestido étnico comunica cada

día distinciones de estatus social, así como también mensajes únicos para los contextos rituales: “incluido en los ítems de vestuario hay indicadores visibles de cosas tales como grupos étnicos, afiliación ayl u, cosmología, estatus económico, género, edad, lazos familiares, estatus marital, y oficios mantenidos dentro de la comunidad” (*Paracas Ritual Attire*, 17). Una de tales prendas de vestir investidas con simbolismo ritual en la región de Chinchero (cerca de Cuzco) hacia el sur de la sierra andina es el *llijl a* o manto, comúnmente llevado por mujeres. El *llijl a* marca la afiliación ayl u de la mujer mientras retrata la identidad de quien lo lleva, ya que cada manto es producido por el portador. Pero el *llijl a* también es utilizado como símbolo transgénero. Paul registra las observaciones de los etnógrafos Ed y Christine Franquemont que “durante el desarrollo de las fronteras de ayl u, un ritual basado en la

tierra llamado mujonomiento”, un hombre conocido como un *waylaka* cruza su vestuario llevando un *llijl a*:

Los oficiales del ayl u traen con ellos su cetro de poder y lo plantan en el suelo, indicando una ocasión de gobierno formal. El oficial más importante, el alcalde lleva un poncho rojo especial que es diferente del poncho estándar de lana de oveja cafre teñido de nogal

llevado por los otros hombres. Un participante central en la celebración es el waylaka, un hombre quien recita poemas humorísticos y oraciones acerca de la historia de los marcadores de piedra que rodean el ayl u, y danza con una bandera blanca. El waylaka viste como un travesti, con ropas como aquel as llevadas por las mujeres Chinchero. El lleva dos llijllas: uno es sostenido con un tupu (alfiler) hecho de una cuchara de plata, y el otro es terciado sobre uno de los hombros y bajo el brazo opuesto, atado en el frente. El llijlla exterior simboliza una carga ritual, indicando que el portador tiene a cargo (una responsabilidad especial u obligación) para la fiesta (ibíd., 19-20).

Este rico recuento etnográfico, aunque no trata el significado del travestido, nos provee con más pistas acerca del contexto ritual en el cual tales prácticas ocurrieron a finales del siglo XX.

Podemos notar la diferenciación de tres categorías de género distintas: hombre, mujer y el travestido *waylaka*. Esta categorización está marcada por las vestimentas de los sujetos y por sus papeles en la ceremonia. El *waylaka*, actuando como tercer género, es investido con la responsabilidad especial de recordar la historia de las fronteras de los ayl us. El hecho de que los hombres y las mujeres están separados en distintos grupos y los travestidos *waylakas* representan un ritual para

marcar fronteras confirma la relación sugerida antes entre *tinkuy* y *yanantín*. Aquí, el cuerpo del *waylaka* travestido es empleado en la determinación de las fronteras de una comunidad, a través de la danza y la canción. Su atuendo femenino evoca una memoria que se remonta hasta épocas prehispánicas y podría ser similar a la figura registrada en el dibujo de Guaman Poma, quien es travestido en un manto tipo *llijl a* con

tupu, muy similar al del *waylaka* en la ceremonia de Chinchero. Duviols remarca que el *tupu* está incluido en los dibujos del retrato de solo dos coyas (reinas incas), Mama Huaco y Mama Anahuarque, ambas relacionadas al calendario agrícola. El nota entonces que la figura en el dibujo *chakrayupay* también lleva un *tupu* (Duviols, óp. cit., 35e11).

La pregunta permanece sobre por qué Mama Huaco sería asociada con la liminalidad de género. Su nombre es sugestivo de conexiones con los fragmentos de tercer género discutidos en este capítulo. Santacruz Pachacuti llama a Mama Huaco "Ipamamahuaco" (f siete: línea 196), como lo hace Guamán Poma, quien se refiere a el a como "Ipa Uaco" (ibíd., 347). Como lo noté en el capítulo dos, Zuidema ha mostrado que "*ipa*" en quechua y aimara podría referirse a la "hermana del padre" (*Inca Civilization*, 29) o ser un significante de un hombre en una "posición sexual femenina", permitiéndole simbólicamente al

hombre tomar la posición de la mujer en el sistema de parentesco; específicamente, los hermanos menores pueden ser considerados como mujeres para simbolizar una "hermana" de un hermano mayor (ibíd., 29-30). En la mayoría de los cuentos, Mama Huaco es la "hermana" de Manco Capac, el mítico padre de todos los incas. Los diccionarios coloniales, como lo vimos en el capítulo dos, registran *ipa* como significando a un hombre viviendo también como mujer. Duviols analiza el segundo elemento de su nombre, *huaco*, relacionándolo con la palabra quechua huacon (máscara) y la palabra *huaco* (canino o colmillo). El usa esta conexión en su argumento en el que Guamán Poma la asocia con la figura procesional del Corpus Cristi, la Tarasca. El nota que hay una danza del "huacon" en la cual mascarás con colmillos son llevadas por los danzantes quienes actúan como ogros e hipotetiza que Mama Huaco debe haber invocado esta imagen en la imaginación de Guamán Poma debido a su historia mítica como una feroz mujer guerrera y su asociación con la infertilidad. Añado que esto podría explicar el uso de un *huacsa* de tercer género, si Mama Huaco fue de hecho percibida como "fea" u "hombruna", como Guamán Poma la describe en uno de sus dos retratos descriptivos. Henrique Urbano, sin embargo, sugiere trazar la etimología de su nombre, *huaco*, a la palabra aimara "huaccu",

la cual revela “mujer estéril” y “mujer varonil” (*Wiracocha y Ayar*, xliv) como el significado original. Ambas etimologías sugieren liminalidad de género y hacen referencia a su representación estética como si estuviera entre un hombre y una mujer. Regresaré a este tema de la esterilidad más adelante.

En consecuencia, la pregunta que surge es: ¿por qué habría una asociación entre Mama Huaco y el epíteto “*ipa*”? Además, ¿por qué un sujeto liminal estaría involucrado en uno de los más importantes rituales en el calendario inca? Duviols provee más pistas que podrían ayudarnos a descifrar este enigma. Primero, a través de un estudio de los espacios sagrados y *ceques* (líneas sagradas) involucradas en los mitos y terrenos alrededor del Cuzco, Duviols (óp. cit., 339, 357-358) sugiere que relacionemos a Mama Huaco con las huacas comunes en las casas andinas conocidos como *mamasaras*, las “madres del maíz”, que eran guardadas cada año para ser utilizadas en subsecuentes temporadas de plantación (ibíd., 357), es decir, el maíz que es presentado en la ceremonia *chacrayupay*. Silverblatt explica que la Pachamama, “diosa de la fertilidad” y “personificación de los poderes regenerativos de la tierra” (óp. cit., 24), tenía “hijas” quienes fueron símbolos de la producción agrícola serrana, tales como el maíz, representado por Saramama

(ibíd., 25). La investigación de archivo de Silverblatt descubrió varios ejemplos de cultos y prácticas rituales relacionados con Saramama, y el a nota que, “a pesar de que las celebraciones de Saramama acentuaron los poderes femeninos, las dualidades interdependientes del cosmos andino, metaforizados como fuerzas masculina y femenina, fueron expresados y descubiertos llevando a cabo este ritual de fertilidad” (ibíd., 26-27). Estos ritos incluyeron la celebración de la Mamayutas, otra designación para las “madres del maíz”, quienes, Silverblatt explica, “tienen un aspecto masculino, así como también femenino, pero claramente el último predominó” (ibíd., 35). La dualidad de la *mamasara* es la clave para el entendimiento del porqué Mama Huaco

podría estar representada en una forma masculinizada, eso es, entre lo masculino y lo femenino y representada por signos del tercer género.178

La investigación de Duviols sugiere que Mama Huaco “representó tanto la esterilidad de la temporada seca como la capacidad para guardar la fertilidad y la esperanza de recuperar esa fertilidad después de que la temporada estéril terminara” (Duvoils, óp. cit., 340). Este autor concluye que Mama Huaco no era la madre que dio a luz el maíz –la Pachamama–, sino la madre quien lo mantuvo seguro, el

“granero” simbólico (ibíd., 357) durante la temporada seca. Así, fue el a quien llevó el maíz para ser sembrado el primer día después del final de la temporada seca y estéril del año.

¿Quién mejor para guardar la semil a de la futura generación que un sujeto liminal, no procreativo, análogo posiblemente a los “eunucos” quienes guardaban a las fértiles, pero vírgenes, *acllas*? Las ambiguas figuras en las ceremonias *chakrayupay* registradas cerca de cuatrocientos años atrás parecen estar relacionadas a la Ipa Mama Huaco. Ellos se travisten para invocar una liminalidad de género; ellos traen las semil as para la primera siembra del maíz. En el dibujo de Guamán Poma la figura de tercer género podría haber sido un *huacsa*, un ritualista representativo de la originaria Ipa Mama Huaco, trayen-do la semil a que el a mantuvo segura durante la temporada estéril.

La mujer prepara la tierra, representando la fertilidad de lo femenino, mientras el hombre la abre para que la semil a pueda ser plantada. Ni un hombre, ni una mujer guarda la semil a ceremonial durante el pre-ludio de la siembra; un *huacsa* de tercer género representa el papel que Ipa Mama Huaco hubiera representado, conmemorando por eso la es-

Silverblatt sigue su observación de dualidad de género en la caracterización de los *mama-yutas* con un ejemplo de una mujer anciana sirviendo como la sacerdotisa quien guardó las ofrendas que la mujer trajo a la deidad (*Moon, Sun*

and Witches, 35). Una lectura alternativa de la figura en el planteamiento de Guaman Poma sería que ella es simplemente una mujer vieja, quien hubiera sido “estéril” debido a su avanzada edad, y por eso “masculinizada”. Esta explicación, sin embargo, no contaría para la transgenerización reportada en la etnografía, ni explicaría completamente las descripciones “masculinas” de Mama Guaco como una mujer guerrera, discutidas más adelante.

cena primordial recreada en el *chakrayupay*. En el reporte etnográfico, apreciamos como el papel comienza a ser representado por actores travestidos tomando un cargo especial como un deber ritual para invocar ese momento fundacional de hace tanto tiempo.

Un último fragmento del texto de Guamán Poma nos ayuda a entender que en el periodo colonial también hubo hombres travestidos en danzas rituales para representar sujetos de género liminal. El registra que los *andesuyos* mantuvieron una celebración en la cual una de las danzas involucraba travestis. Él lo presenta conjuntamente con fiestas de otras regiones, asegurándole al lector que las ceremonias no tienen nada que ver con brujería, idolatría o encantamientos, sino que fueron puramente para disfrute, sin embargo, en realidad él está explicando cómo los andinos locales adoraban las huacas (f 315: línea 239). Mientras danzan en un círculo sosteniendo sus manos, los participantes cantan “en su lengua”, lo que el autor registra como *cayaya caya*,

cayaya caya, una lengua no identificada del área (Figura 8). Ellos también cantaron, sin embargo, en quechua, lo que Guamán Poma incluye en su descripción: "y al son de ello (una flauta) hacen fiesta, y bailan huarmi auca todos los hombres vestidos como mujer con sus flechas, dice así el que tañe tambor: *uarmi auca chiauan auylla uruchapa panascatana anti auca chiuan uayl a* (f 323:242).

El travestirse para una danza ritual parece haber sido público y posiblemente una práctica común, lo suficientemente, por lo menos, para justificar un vocabulario especializado. Bertonio incluye una palabra en su diccionario aimara para un hombre vestido en ropas de mujer durante las danzas o "cuando usan máscaras".179 El quechua huarmi auca significa "mujer guerrera", lo que lleva a Duviols a concluir que la danza pudo haber sido en honor a otra mujer guerrera, la hermana de Manco Capac, quien se casó con el jefe del grupo étnico

179

"Memillaatha o memillachatha: disfrazar a uno en hábito de muchacha, commo si fuesen en danzas, o máscaras" (Vocabulario, 221).

FIESTAS DELOS ANDISVIOS
CAIACAIAVARMIAVCA

curipata anti

fiesta

fiesta

Figura 8

Huarmi auca baile de Andesuyu. De Guamán Poma,

Nueva corónica y buen gobierno (1615).

los chancas, Anca Uallo.[180] Se dice que ambos huyeron a las montañas, en donde el a se convirtió en una *huarmi auca* (Duviols, óp. cit., 367). El hecho de que tanto Mama Huaco como Tupa Huaco compartan el segundo nombre es sugestivo, nuevamente, de una conexión entre ambas figuras míticas y la imagen de la fuerza de un guerrero, el poder *supay*, posiblemente, y una ambigüedad de género.[181]

Androginia, el *chuqui chinchay* y el tercer género

Abrí la introducción de este libro con la historia del *chuqui chinchay*, la deidad montaña de los “indios de dos géneros”. Santacruz Pachacuti es el único escritor colonial que registra esta figura ambigua, la cual aparece en su texto y en su bien conocido dibujo cosmológico analizado más adelante. Harrison glosa esta imagen como “una constelación de un feroz puma con ojos bril antes” (óp. cit., 68), un glose confirmado por el estudio de Urton de la astronomía del sur andino

(*At the Crossroads of the Earth and the Sky*).

180

Jan Szeminski ha traducido el nombre del quechua, "huarmmi auca", en el pasaje del quechua como "mujer guerrera" o "enemigo de mujeres" (vol.3, 198). Su traducción hace ver que los hombres en esta danza ritual estaban rindiendo homenaje a las mujeres guerreras, una imagen que aparece en otras crónicas, o, como en el segundo glose, los hombres transvestidos fueron de alguna manera enemigos de las mujeres. Aunque hay reportes de tensión entre mujeres y sujetos de tercer género en la historiografía, creo que el segundo glose no tiene sentido en el contexto de esta danza ritual, dado que, tanto en el texto como el dibujo acompañante, los hombres transvestidos están danzando mano a mano

con las mujeres. Trexler construye su caso del desprecio de las mujeres andinas por la subjetividad del tercer género en un comentario en las Memorias antiguas de Montesinos, cuya meta era mostrar cómo los incas entraron en un declive moral debido a la implícita influencia afeminada de los invasores de las tierras bajas (*Sex and Conquest*, 151).

181

En un análisis previo de este dibujo de la danza *huarmi auca* ("Toward an Andean Theory"), sugiero que el nombre de la danza, *huarmi auca*, podría estar relacionado con Ayar Auca y representar subjetividad del tercer género relacionada con el Andesuyo, la agricultura, y la magia chamanística. Después de leer los comentarios de Duviols, sin embargo, tiendo a concordar con su explicación del significado de la danza. Bien sea que los danzantes hombres transvestidos fueran sujetos de tercer género relacionados con Ayar Auca, o que la ceremonia sea un vestigio de celebraciones de mujeres guerreras, la sugestiva conexión entre mito, ritual, magia, y liminalidad de género merece más investigación.

Duviols se refiere a un culto estelar amazónico con esta figu-

ra (óp. cit., 35). Para nuestros propósitos es importante relacionar la

figura en el dibujo con los comentarios de Santacruz Pachacuti acerca del animal, los cuales él hace después de recontar la expansión del imperio inca de Pachacuti Inga Yupangui (f19- f21: línea 219-224). A su regreso al Cuzco y al encontrar a su padre viejo y enfermo, el inca celebra varios rituales, incluyendo el Capac Raymi y ritos asociados con el nacimiento de su hijo (f 21: línea 224). Después de expulsar a todos los "animales salvajes" del Cuzco, "Los curacas y mitmais (de Carabaya) trae a chuqui chinchay, animal muy pintado de todos los colores. Dizen que era apo de los otorongos, en cuya guarda da a los ermafroditas yndios de dos naturas" (f 21-f 22: línea 224-225). El *chuqui chinchay* parece haber sido el protector de los sujetos del tercer género; el que ellos hubieran sido actuales hermafroditas o sujetos transgéneros no queda claro, pero su significado ritual si lo está. Debido a que no sabemos precisamente por qué el *apo* fue llamado al Cuzco en este momento, es sugestivo que su presencia jugó un papel ritual en la sociedad andina, durante un momento liminal, la cercana muerte de un Inca y el nacimiento de una nueva generación. La conexión con el culto estrel a de la jungla y su clara asociación con la luna, y por eso la esfera femenina del dibujo de Santa Cruz Pachacuti, es otro sustento de la relación entre la liminalidad de género, el andesuyo, y lo sobrenatural, mencionado antes.

Quizás el aspecto más ampliamente recalcado de la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti es su dibujo cosmológico de un Dios creador andino, una imagen que supuestamente adornó la pared de la Coricancha, el templo del Sol del Cuzco (Figura 9). Isbel , expandiéndose sobre la interpretación no publicada de Zuidema del dibujo, propone que el boceto representa la naturaleza complementaria de género en la visión del mundo andino y compara este dibujo colonial con los dibujos de los niños andinos de inicios de los setenta para demostrar la continuidad de estos conceptos. Como hemos visto, el estudio introductorio de Duviols de la *Relación* privilegia la influencia europea en el escrito de Santa Cruz Pachacuti; en una forma similar, su análisis del dibujo cos-

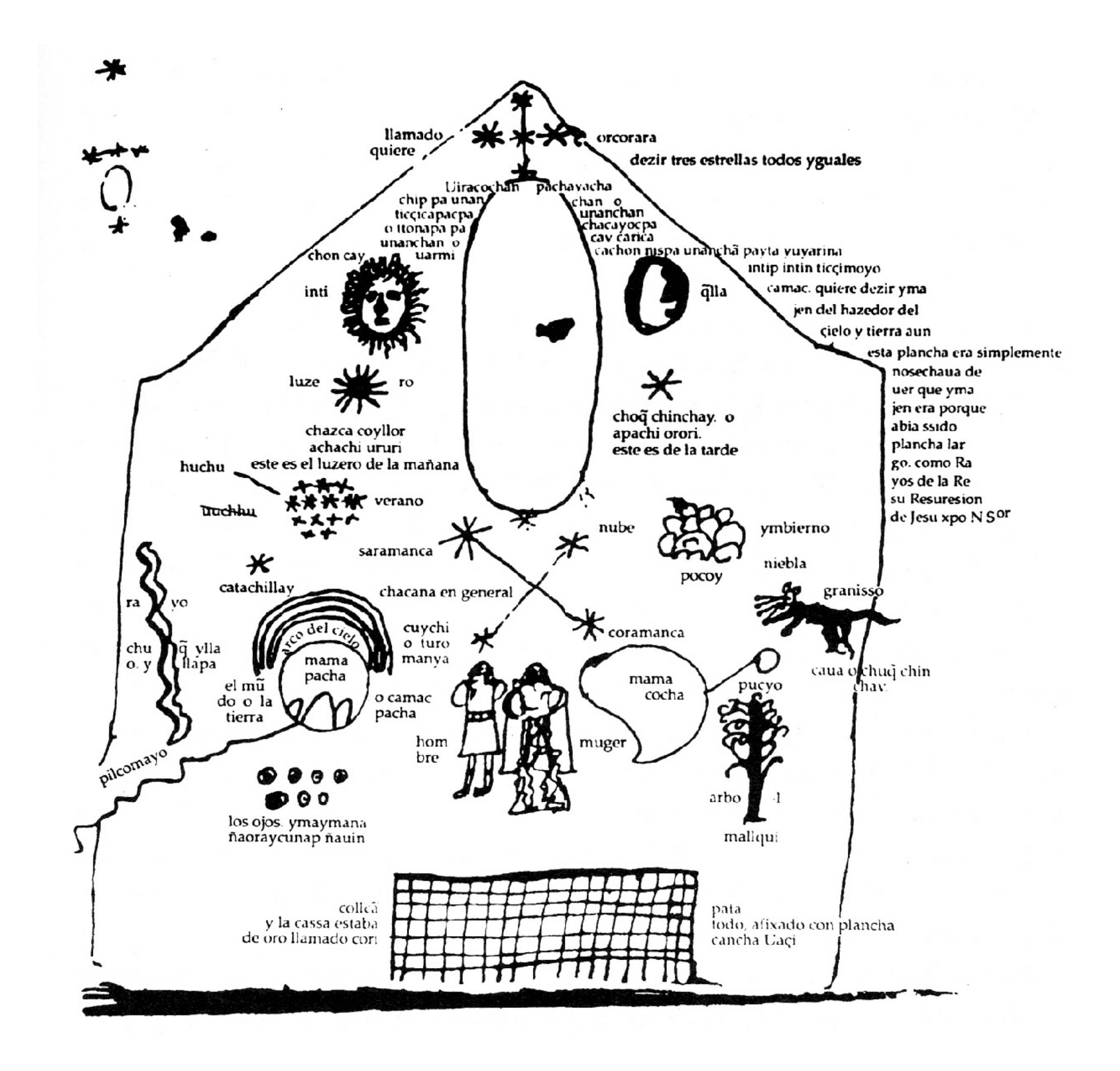


Figura 9

Androginia y complementariedad primordiales. De Santacruz Pachacuti, *Relación de antigüedades desde reyno de Perú* (1879).

mológico se centra en cómo este refleja paradigmas occidentales en lu-

gar de los andinos (Santa Cruz Pachacuti, *Relación*, 30-64). Harrison, por el otro lado, señala la importancia del código visual en la cognición andina (*Modes of Discourse*, 74-75; *Signs, Songs and Memory*, 57-71) y argumenta que el dibujo de Santacruz Pachacuti es solo una instancia de su dependencia sobre lo visual para expresar conceptos culturales andinos. El a también encuentra el mismo código en su discusión de

la graduación social inca (Harrison, óp. cit., 58), el sistema de signos tocapu y la ordenanza pacarina de vivienda étnica (ibíd., 60), y las prácticas de adivinación andinas (ibíd., 62). Harrison contextualiza el dibujo de Santacruz Pachacuti en una estrategia discursiva más general que incluyó recurrir a la representación visual, así como también a la verbal; su lectura nos motiva a buscar los significados autóctonos de la Relación de Santa Cruz Pachacuti en el dibujo como lo hicimos en el texto. Continúo leyéndolo como un escritor ladino del *chaupi* entre dos culturas.

En lugar de repetir un análisis completo de su dibujo, para el cual dirijo a los lectores a Duviols, Harrison, Silverblatt, e Isbel , simplemente destacaré tres elementos que se relacionan con la subjetividad del tercer género. Primero, la estructura total del dibujo, en

concordancia con todos los académicos mencionados antes, refleja la relación complementaria entre géneros en los Andes, dada la simétrica presentación de lo identificado con lo masculino en el lado izquierdo y lo identificado con lo femenino en el lado derecho. Sobre el lado masculino encontramos, desde arriba, imágenes del sol, la estrel a de la mañana, las estrel as de verano, un arco iris, un rayo, *camac pacha* (tierra masculina), una figura humana masculina, y algunos ojos. Sobre el lado femenino, más o menos paralelo a los elementos masculinos están la luna, la estrel a de la noche, las nubes del invierno, el *chuqui chinchay* (una figura felina), Mama Cocha (lago femenino), una figura femenina, y un *mal qui* (un árbol que representa a los ancestros andinos) (208). Estas correspondencias nos recuerdan de la simetría discutida antes, donde yo planteé la hipótesis de que el tercer género representaba simbólicamente, una subjetividad liminal mediando entre él *qhariwarmi* en el contexto de *yanantín*.

Aquí, en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti, el único elemento que trasciende y conecta las divisiones de género paralelas es la figura de forma ovalada identificada por el autor como Viracocha Pacha Yachachic, el dios creador de los Andes; esta figura se dice adornó el templo del Sol. Harrison (óp. cit., 70) e Isbell (óp. cit., 38) han recono-

cido la naturaleza andrógina de esta representación de progenitores de líneas verticales generadas de los descendientes listados antes. Si pensamos en el óvalo en términos de una figura tipo huevo, lo cual tiene correspondencia con los mitos andinos, como lo ha identificado Lehmann Nitsche y como se ve en los mitos de Huarochirí, entonces la noción de una fuente andrógina de vida parece razonable.182 La noción de androgenia es confirmada recordando las cualidades del género ambiguo de los héroes en el ciclo Viracocha de los mitos andinos.183 Adicionalmente, la observación de Silverblatt de que el preinca, Dios creador Huari era de género ambiguo, y supuestamente "hermafrodí-tico" o femenino (óp. cit., 70), adiciona más evidencia a una tendencia panandina para representar la deidad creadora como andrógina.

182

Para un sumario del análisis de Lehmann Nitsche, ver el estudio introductorio de Duviols a su edición de la *Relación*, especialmente las páginas 103-106. Duviols descarta la teoría del Viracocha –como– "el huevo cósmico" sobre la base de su argumento de que lo oval en el dibujo viene de las fachadas de la arquitectura de las iglesias cristianas. Sin embargo, tal refutación no explica la presencia del huevo como progenitor en los otros mitos andinos que Lehmann Nitsche identificó. No creo que la interpretación de uno excluya la del otro, pues los textos y dibujos de Santa Cruz Pachacuti son composiciones híbridas, influenciadas tanto por los cristianos como por las tradiciones nativas andinas.

183

Henrique Urbano, en su estudio estructuralista de la mitología andina

(Wiracocha), identifica tres ciclos principales de mitos que sobrevivieron la transcripción dentro de la historiografía colonial del sur de los Andes. En cada uno de los ciclos, los cuales él designa Viracocha, Ayar, y Chanca, hay funciones sociopolíticas correspondientes así como también héroes que personifican esas funciones, incluyendo la función ritual sacerdotal y la función agrícola y mágica curativa (Wiracocha, lviilix). En el ciclo Viracocha, Urbano encuentra las actividades del héroe Tocapo relacionadas a la producción de textiles a través del tejido (ibíd., lviii). Sin embargo casi todos los andinos en algún punto de sus vidas trabajaron en alguna parte del proceso de producción textil, sabemos que ciertas telas fueron destinadas para uso ritual, y estas telas especiales fueron producidas bajo condiciones altamente reguladas y exclusivamente en espacios femeninos y de tercer género, el *acllawasi*, donde las *acllas* o Mamaconas vivieron en reclusión (Silverblatt, *Moon, Sun and Witches*, 82). En el ciclo Ayar, la función ritual fue simbolizada por el hermano menor conocido como Ayar Ucho, descrito arriba como el inca "sodomizado" por una huaca en la historia fundacional (Wiracocha, lviii). Para los chancas, este propósito fue conseguido por Yanavilca y Teclo-vilca, quienes expresaron sus funciones a través del uso ritual de colores asociados con el sol y la luna (ibíd.). En la secuencia Viracocha, Imaymana exhibe conocimiento de las cualidades curativas específicas de diferentes plantas (ibíd., lix). En el ciclo Ayar, Ayar Auca sirve como una función mágico agrícola en la cual su papel es el de "señor y protector de los campos agrícolas". Finalmente, en el ciclo Chanca, son Malma e Irapa quienes representan la función agrícola y curativa, "con marcadas actividades femeninas" (ibíd.).

Como John McDowell ha puntualizado, más estudios son necesarios para explorar la conexión entre la serranía andina y las bajas tierras de las selvas amazónicas donde "vibrantes periferias, tales como el Valle de Sibundoy, áreas que nunca estuvieron bajo la influencia de la construcción del imperio incaico, mantienen sus propias pistas hacia la enigmática cualidad de 'lo andino'" (*Exemplary Ancestors*, 112).

En el trabajo etnográfico de McDowell de la cultura de la selva quechua-parlante del norte de la Amazonía del Sibundoy, encontramos un mito con fuerte contenido transgenérico. En el mito, la hostil hija del dios Sol, la Luna, se transforma a sí misma en una forma humana y promete casarse con un minero humano. El a le da al hombre un fajo de algodón después de refregarlo sobre su cuerpo, que él entonces guarda en su equipo (ibíd., 103). El hermano menor del hombre descubre el algodón y lo frota sobre su cuerpo, incluyendo su área genital, causándole transformarse en una mujer (ibíd., 104). El hermano mayor lo/la lleva al río y les permite a los animales lamer su vagina, pero él/el a termina siendo devorado por los animales. Solamente su cabeza permanece, la cual el hermano mayor envía rio abajo en un tambor, para ser encontrado por mujeres lavanderas quienes, al abrir el tambor, encuentran a un infante en lugar de la cabeza. El infante se dice ser Wangetsmuna, quien es presentado como un héroe civilizador tipo Viracocha en la tradición mítica Sibundoy (ibíd.). De hecho, McDowell identifica a Wangetsmuna como “probablemente afín con el Viracocha del centro y sur de los Andes” (ibíd., 112).

Nuevamente estamos confrontados con un hermano menor quien se convierte en una mujer, reminiscente de Ayar Ucho, hermano menor de Manco Capac, quien fue encantado e implícitamente “so-

domizado, por el huaca, y del *ipa* en las relaciones de parentesco andinas. El que el civilizador semidiós del Sibundoy sea un producto de tal mágico, y sexualizado, encuentro con la luna sugiere un paralelo entre el andrógino Viracocha de Santacruz Pachacuti y la androgenia tácita transgenerada de Wangetsmuna. Estos mitos, incluyendo hermanos menores y deidades, conjuntamente con la figura sobrenatural *chuqui chinchay*, indican la complejidad de la subjetividad del tercer

género y su papel en las prácticas rituales andinas. A través de códigos tanto visuales como escritos, Santacruz Pachacuti registró sanciones mitológicas para la representación de la subjetividad del tercer género en el contexto ritual.

La abundancia de fragmentos de múltiples fuentes sugiere que entendamos la existencia de la subjetividad ritual del tercer género como una posición simbólica en los rituales de producción de cultura. Resumiendo, encontramos la representación de esta subjetividad en el contexto de una cultura de género en la cual lo femenino disfrutó de autonomía, poder y respeto. Lo femenino y lo masculino fueron negociados y mediados a través de signos de androgenia reminiscente de un originario, creador andrógino. La evocación de la liminalidad

de género es consistente con un paso en el proceso de *yanantín*, en la unión de las fuerzas opuestas. Debido a que la manifestación corpórea de este posicionamiento entremedio, del *chaupi*, varió en los diferentes fragmentos textuales del discurso colonial, la subjetividad andina del tercer género fue muy a menudo representada biológicamente como un hombre, socialmente reconocible a través de la castración, del travestido o ambos. Estos hombres supuestamente fueron sexualmente pasivos en los rituales y posiblemente en ocasiones profanas. La evidencia sugiere que ellos se ubicaron dentro del sistema de parentesco andino como *ipas* y muy a menudo hablaron "como mujeres", bien sea en falsete o a través de la conformación de reglas lingüísticas de género. Sus papeles rituales fueron relacionados a la agricultura y posiblemente a la canalización de las voces de los ancestros en contextos ceremoniales. En un ejemplo, ellos parecen personificar una madre mítica fundadora de la dinastía inca. Ellos disfrutaron la sanción sobrenatural a través de mitos y protección sobrenatural de una figura de culto estelar, el Chuqui Chinchay. En sus iteraciones contemporáneas, ellos son miembros respetados e integrados de la comunidad, quienes realizan el papel en ocasiones ceremoniales.

No podemos pensar en el género y la sexualidad de los Andes en términos absolutos. Esta es una importante lección para aque-

llos quienes leen las políticas de la conquista andina en términos estrictamente de género, en los cuales lo masculino es entendido como dominante de lo femenino. Una posición sostenida de dominio masculino hubiera sido inaceptable para el equilibrio y la complementariedad expresados ampliamente en la filosofía andina. Incluso cuando tal desbalance ocurre, las prácticas culturales andinas de manera ideal traen las esferas a un equilibrio. En los rituales de producción de cultura, ni la fuerza masculina, ni la femenina prevalecen; las dos están mediadas por signos andrógenos de plenitud originaria. El ideal de complementariedad es repetidamente restaurado.

Ahora que he postulado una subjetividad cuya reconstrucción dependió de "la lectura desde el *chaupi*" del discurso colonial, en los siguientes capítulos discutiré el proceso a través del cual la representación de la cultura de género andina, la sexualidad indígena, y los sujetos del tercer género se transformaron bajo regímenes coloniales. Como veremos, la marginalización del tercer género fue parte de una más extensa transculturación de género y sexualidad indígena llevada a cabo en discursos civiles y eclesiásticos del virrey Toledo y, finalmente, en la historia nacional del Perú, los *Comentarios reales* del inca

Garcilaso.

Capítulo cuatro

Iglesia y estado

Inventando penitentes *queer* y Otros tiránicos

Una cosa es ser borrado del discurso,
y otra es estar presente en el discurso
como una falsedad persistente.

– Judith Butler, *Bodies That Matter*

Las nociones andinas de lo femenino y lo andrógeno, ritualmente representadas por sujetos del tercer género y analizadas y caracterizadas en los capítulos dos y tres, experimentaron una transformación en los últimos años del siglo XVI. Más que ser borrados por los textos civiles y eclesiásticos, la cultura de género indígena fue transculturizada y dejada en el discurso colonial como "una falsedad persistente". De hecho, como hemos visto, no se puede hablar de "sodomitas" o "tercer género" sin reconocer a estas figuras como creaciones discursivas, tropos con una historia, o sujetos performativos de liminalidad ritual. Las descripciones textuales ofrecidas en las páginas precedentes, extraídas de crónicas, relaciones, historias, diccionarios e iconografía

cerámica prehispánica fueron los originales fantasmagóricos de lo que yo sugeriré se convirtió en un nuevo sujeto de colonialidad. Como Butler lo ha teorizado, el género es construido, negociado y competido en una larga corriente de iteraciones, o imitaciones de fantasmas de la construcción de género "original".184 En este capítulo, continúo trazando esta corriente de iteraciones con el objetivo de explicar la mecánica de transculturación de los originales fantasmagóricos en un nuevo contexto colonial, en el del virreinato de Toledo.

El virrey Francisco de Toledo, quien gobernó el Perú desde 1569 hasta 1581, inició un esfuerzo por reglamentar a los indígenas andinos colonizados en parte por medio del control de sus cuerpos; ese esfuerzo está representado en dos poderosos discursos: "las ordenanzas civiles" y "los reportes de visita", y la *Doctrina christiana* ecle-siástica. Mi lectura de estos documentos sugieren que la genealogía de Michel Foucault de la relación entre poder y sexualidad puede ser rastreada más al á de los siglos XVIII y XIX. Como Ann Laura Stoler ha sugerido, los discursos de Europa sobre sexualidad no pueden ser examinados en ese continente solamente: "al hacer un cortocircuito al Imperio, a la historia de Foucault de la sexualidad europea le faltan sitios clave en la producción de ese discurso, descuenta las prácticas que ra-

cializaron los cuerpos, y así omite un campo de conocimiento que proveyó el contraste sobre el cual se trataba un ‘saludable, vigoroso cuerpo burgués’” (*Race and the Education of Desire*, 7). De hecho, yo planteo la hipótesis que fue el discurso colonial del Imperio español, dos siglos previos al periodo que Foucault estudia, el que creó “sodomitas” de los sujetos del tercer género, muy similar a la forma en la que este autor propone que el “homosexual” como una identidad reconocible y regulable nació del discurso de la modernidad. Mientras el estudio provocativo *Geography of Perversion* de Rudi C. Bleys ha empujado hacia

184

Butler aclara su teoría de performatividad y la constitución de sujetos de género en *Bodies that Matter*: “la performatividad debe ser entendida no como un ‘acto’ singular o deliberado, sino, más bien, como la práctica reiterativa y citatoria por la cual el discurso produce los efectos que nombra” (2).

atrás la “nueva definición cognitiva y clasificación del deseo sexual” (2) a la Ilustración, resaltaré momentos retóricos en los cuales esta cognición ocurre incluso antes. Bleys reconoce este temprano discurso sobre el comportamiento sexual entre hombres y las identidades transgénero reportadas en crónicas coloniales y otras narrativas de viaje fuera de occidente como un “legado preilustración” que informó de una modi-

ficación cognitiva en el pensamiento europeo en lo relacionado con la sexualidad entre personas del mismo sexo. Él estudia cómo la “imaginación etnográfica” europea, comenzando en 1750, inició una vinculación de prácticas sexuales entre hombres con la identidad transgénero que ultimadamente llevó a la construcción europea del “homosexual” femenino como una identidad distinta (ibíd., 44). En este capítulo, explico las prácticas coloniales que formaron el contexto de estos últimos escritos, de este conocimiento que viajó de regreso al “Viejo Mundo”, historizado y naturalizado en las narrativas de la Ilustración. Además, el efecto del legado fue de hecho más inmediato, como lo exploro en el capítulo cinco; veremos como la transculturación de normas de género y sexualidad indígenas entra en el texto histórico fundacional del Perú, los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, tan temprano como en 1609. Al leer críticamente las ordenanzas, informes de visita, y la historia oficial del virrey Toledo y al analizar la resemantización de los catequistas españoles de las palabras de lenguas indígenas (en quechua y aimara), demuestro cómo el poder afirmado en los discursos político y religioso iniciados en la administración de Toledo cita y entonces reconstruye la sexualidad entre hombres y la subjetividad del tercer género en los Andes. Nuevamente, como en los capítulos previos, me enfoco en el tercer género en un contexto más grande de transcultura-

ción del discurso colonial de la cultura de género indígena. Yo postulo lo femenino como "foráneo abyecto" a la construcción del discurso colonial de Toledo de una reordenación masculina del espacio andino. Los tropos *queer* de sexualidad de descripciones anteriores de cultura indígena son movilizados en los discursos de poder que comienzan a regular a los sujetos conquistados del Imperio español.

Mientras el virrey Toledo consolidó el poder imperial en los Andes, los nativos andinos comenzaron a recibir, a través de un discurso pedagógico, una versión adulterada de su cultura basada en la recopilación sistemática de información cultural filtrada a través de concepciones y prejuicios europeos. Homi Bhabha ha utilizado el término "discurso pedagógico" para describir las narrativas nacionalistas que interpelaron individuos en el proceso de construcción de la nación. Los ciudadanos son objetos de estas narrativas pedagógicas: ellos reciben una imagen homogénea de la nación, o protonación, una imagen cuya autoridad descansa en su tradición acumulativa, enraizada en el pasado (*Location of Culture*, 145). Aunque no eran ciudadanos de una nación, los andinos de finales del siglo XVI e inicios del XVII sufrieron procesos similares, que podríamos considerar procesos protona-

cionales de transculturación, que en definitiva, llevaron a la verdadera construcción de la nación que comenzó a tomar lugar en el siglo XIX. Tanto la historia oficial del periodo Toledo, *Historia índica* de Pedro Sarmiento de Gamboa y la *Doctrina christiana* como el conjunto de los textos eclesiásticos oficiales utilizados en la evangelización de los Andes, comenzando a finales del siglo XVII, intentaron totalizar el universo moral del pasado indígena y representarlo como error y pecado en el presente colonial. La autoridad para este discurso es encontrada en las tradiciones acumuladas de los europeos, específicamente, en las tradiciones judeocristianas y filosóficas e historiográficas clásicas. Veremos cómo el patrimonio de conversión, especialmente dentro del contexto de la reconquista española del territorio cristiano en Iberia, informa la *Doctrina christiana* mientras esta crea lo que podríamos l amar un discurso pedagógico toledano, uno con componentes eclesiásticos y seculares. Sarmiento, por ejemplo, emplea los tropos *queer* de sexualidad que yo examino en el capítulo dos, en justificación de la conquista del Tawantinsuyu en lo que podemos considerar la primera historización oficial de la era de Toledo.

Es importante, sin embargo, tomar en consideración la participación de los nativos andinos en la narrativización de su cultura e historia. La teorización de nación de Bhabha incluye una segunda co-

rriente de narrativa que él caracteriza como “performativa”, en la cual la gente actúa como sujetos de y en la narrativa (óp. cit., 145). Esta voz contestataria está entrelazada con la narrativa hegemónica, pedagógica para formar lo que él llama “DisemiNación”, un espacio liminal, temporal entre el pasado (representado por el discurso dominante) y el futuro (representado por el discurso performativo) (ibíd., 148). En otras palabras, para teorizar la escritura de naciones o, en este caso, la del pueblo colonizado, uno debe tomar en consideración tanto las voces hegemónicas como las subalternas contestatarias.

Yo leo los escritos de la era de Toledo como textos producidos en este espacio temporal liminal de la colonia imperial, como textos híbridos que expresan fragmentos de cultura indígena andina y también distorsionan el conocimiento cultural contenido en esos fragmentos. Son textos que reflejan el “doble tiempo” de la protonación que menciona Bhabha, ese momento donde dos o más culturas están luchando por sobrevivir, donde las voces subalternas del presente batal an con el discurso hegemónico del pasado autoritario. En esta confrontación de dos visiones mundiales, en la cual la cultura invasora es privilegiada sobre la invadida, podemos explorar cómo el silencio de

los nativos sobre la sexualidad ritual, por ejemplo, es retornado a los sujetos coloniales a través de la historia oficial, los catecismos, sermones y manuales de confesión. Los reportes de visita de Toledo, basados en entrevistas con informantes nativos, informaron cómo Sarmiento escribió la historia de los incas. Las enseñanzas de la Iglesia y los manuales de confesión (analizados más adelante) fueron moldeados en parte por las crónicas y reportes que los catequistas y oficiales civiles, con el propósito de convertir a la población nativa, escribieron de la información recolectada de los informantes indígenas. Lo que yo postulo como silencio resistente o estratégico se incluyó en este texto híbrido, contribuyendo así a las narrativas transculturizantes de conversión. Como lo veremos en la literatura eclesiástica precursora, el discurso pedagógico en sí mismo tiene una tendencia hacia suprimir la discusión de la sexualidad no normativa. Ya que los dos discursos se

fusionan para formar una versión andina de herramientas evangélicas, las nociones nativas de la sexualidad ritual más son casi borradas.

Me interesa de forma particular cómo la sexualidad se convirtió en un punto focal en la misión evangélica, por lo menos, retóricamente. Más que solo un tema de conversión religiosa, la censura y

eventual casi borrada de las prácticas rituales eróticas indígenas es un acto violento de transculturación que tuvo profundos efectos, mientras estableció el control colonial de la comunidad indígena y divorció la sexualidad y el contexto comunal del ritual andino e individualizó los una vez sagrados actos en términos de pecado personal. Yo me enfoco en las batal as lingüísticas que continuaron erradicando la sexualidad ritual, a pesar de que las campañas tenían como objetivo otras formas también.

En adición a proponer mi argumento de que las nociones indígenas de género y sexualidad fueron transculturizadas por este discurso colonial, contesto algunas de las preguntas que otros académicos han postulado concernientes al estatus del tercer género en la sociedad precolombina, adicionándolas así a nuestro entendimiento de la subjetividad del tercer género (discutidas en los capítulos dos y tres). ¿Fueron las prácticas sexuales entre hombres un "pecado" bajo los incas? ¿Fueron los sujetos en cuestión ridiculizados y considerados abyectos en la sociedad indígena? Debido a las escasas fuentes sobre este tópico, y a la naturaleza de las fuentes escritas disponibles, esto es inclinadas hacia ideologías europeas, es imperativo que estas preguntas sean dirigidas en el contexto de un detal ado análisis del discurso colonial que produjo el conocimiento. Solo entonces podremos entender cómo

estas subjetividades fueron construidas y cómo se relacionan a una sociedad andina más amplia. El separar las actitudes españolas y los propósitos políticos de una reconstrucción histórica de estas subjetividades es una metodología espuria. El lenguaje que nos es dejado para utilizar en la lectura acerca de estos sujetos, el lenguaje que produjo lo que pensamos y lo que sabemos acerca de ellos, es el mismo lenguaje que trabajó para destruirlos u obscurecerlos como un modo resistente

de preservación. Esta paradoja debe ser prominentemente enfocada en todas las discusiones de subjetividad prehispánica.

La consolidacion del poder colonial del virrey Toledo

Francisco de Toledo sirvió al Rey Felipe II como Virrey del Perú desde 1569 hasta 1581; fue enviado a los Andes para reorganizar después de la guerra civil de los conquistadores y para acabar con la resistencia continua indígena de Vilcabamba. Su virreinato marca un cambio en la ideología predominante del discurso colonial, de aquel a de los apologistas que discuto en el capítulo dos, mejor representada por Cieza de León y Bartolomé de Las Casas, a una justificación de la conquista española en respuesta a la crítica lascasiana. Juan de Matienzo, un jurista quien propuso primero la reforma al sistema colonial en

1567, fue uno de los primeros historiadores en escribir la historia de la conquista como una vindicación de los españoles, argumentando que los conquistadores liberaron a los indios inferiores de los incas.[185] Este fue el inicio de la proliferación de dos discursos distintos, uno civil y el otro eclesiástico, que convergieron para remodelar la vida colonial de los pueblos indígenas andinos en respuesta a la crisis que impactó la colonia andina en 1560. Este cambio de ideología fue señalado por la prohibición de Toledo de los escritos de Las Casas en el Perú.[186]

Como Steve Stern ha ilustrado con su historia de la región Huamanga, la primera sociedad colonial andina consistió en alianzas entre los indios locales, representados por sus curacas, y los encomenderos españoles.[187] Estructuralmente, el sistema de colección de tributo hizo eco en las relaciones prehispánicas que los grupos étnicos locales tenían con los incas; por eso, una semblanza de estabilidad fue obteni-

185 Véase *Peru's Indian Peoples* de Stern, 72-73, y Matienzo, *Gobierno del Perú*.

186 Véase la discusión de Gálvez Peña de este cambio y su comentario de que la censura comenzó en 1570 ("Prólogo", xxvii, xli-xlvii).

187 Véase *Peru's Indian Peoples* de Stern, 27-50.

da en la cual los andinos trabajaron en las encomiendas y adicionaron al Dios cristiano y a los santos a su panteón de deidades nativas, mientras continuaban respetando sus lealtades tradicionales al ayl u y a las huacas regionales.188

Este ajuste a las nuevas autoridades centrales parece haber reflejado una tradición andina de adaptación a las cambiantes estructuras de poder, la más reciente de las cuales, antes de la invasión española, fue la expansión del Imperio inca. Bajo los encomenderos españoles la economía de los andinos locales continuó muy similar a como fue antes de la conquista europea, y los curacas locales tomaron ventaja de la necesidad de los españoles de intermediarios entre ellos y la mano de obra nativa. Esta estructura empezó a convertirse, en 1550, en un problema cada vez más complejo para los españoles, cuando la combinación de una creciente demanda por trabajo en las nuevas minas florecientes y la concomitante disminución de la población nativa por enfermedades, reubicación geográfica y abuso llevaron a las brechas iniciales en las alianzas españolas-andinas.189 Los andinos comenzaron a cuestionar estas relaciones, especialmente a la luz de los cambios demográficos que sus comunidades estaban sufriendo, y los

colonizadores debatieron públicamente la efectividad del sistema de encomienda (Stern, *Peruś Indian Peoples*, 43-50). Mientras tanto, el rebelde líder neoinca, Titu Cusi Yupanqui, había consolidado y armado una resistencia en la selva sureña de Vilcabamba.

En el contexto de este disturbio inicial había nacido una crisis más radical, la cual se diseminó a lo largo de la sierra andina. A me-

188 Véase

Spanish Peru de James Lockhart 1532-1560, especialmente el capítulo dos, para más información sobre la estructura social de las encomiendas. Lockhart define la "encomienda" como un "regalo real, en recompensa por servicio meritorio en las armas, del derecho de disfrutar los tributos de los indios dentro de un cierto límite, con la tarea de proteger-los y buscar su bienestar religioso. Una encomienda no era un regalo de tierra" (9).

189

Stern ha afirmado convincentemente que la debilidad de este primer sistema de alianzas fue que "la economía colonial continuó dependiendo de mercancías y labor casi totalmente del sistema social andino, manejado y controlado por actores sociales andinos, relaciones y tradiciones" (*Peru's Indian Peoples*, 40).

diados de 1560 un movimiento religioso nativo conocido como Taqui Oncoy se había extendido desde Huamanga al norte hacia Jauja y Lima y al este hacia Cuzco y Charcas (ibíd., 51; Millones, *Nuevos aspectos del Taqui Oncoy*, 97). El Taqui Oncoy, que puede ser traducido como "enfermedad del baile", fue el resultado de una propagación de la creencia

de que las huacas se habían finalmente rebelado en contra de la foránea deidad cristiana incautando y poseyendo los cuerpos andinos, los cuales entonces caían en convulsiones y temblores. Utilizando un lenguaje milenario, los líderes religiosos nativos predijeron un *pachakuti*, o cambio radical, en las vidas de su pueblo, un cambio liderado por una fuerza unida de deidades indígenas que resistirían a los cristianos y reconquistarían el territorio andino. Esta propuesta de reconquista era para unir a las huacas desde Titicaca hasta Pachacamac, eso es, desde el extremo sur donde termina el Tawantinsuyu hasta Lima (ibíd.). Juntas con un hombre llamado Chocne, dos mujeres formaron el liderazgo del movimiento y tomaron dos de los más venerados nombres en el cristianismo, María y María Magdalena (ibíd., 98).

Los españoles respondieron a esta amenaza comenzando lo que se convertiría en una obsesión para muchos de los colonizadores, especialmente los líderes eclesiásticos: la extirpación de idolatrías. Estas campañas se convertirían para los Andes y para los pueblos indígenas en lo que la Inquisición fue para los españoles contemporáneos en la metrópoli y la colonia.[190] Cristóbal de Albornoz llevó el mando de la represión del Taqui Oncoy, investigando el movimiento y procesando juicios para aquellos acusados de ser “taqiongos”. Es esta represión la que más me interesa para el estudio de la transculturación de la cultura

de género nativa, especialmente en su relación con las representacio-

nes públicas enraizadas en la expresión corporal, ya que esta reacción

a las prácticas religiosas indígenas enmarca la nueva ideología colonial

que fue inaugurada con el virreinato de Toledo.

190

La Inquisición fue prohibida por la Corona española de ser aplicada a los pueblos indí-

genas, "sobre la base de su simplicidad y pobre entendimiento" (Griffiths, *Cross and the Serpent*, 31).

Pierre Duviols, uno de los primeros investigadores en con-

centrarse sobre las campañas de extirpación, enfatiza la naturaleza re-

presiva de las visitas y juicios, rastreando sus inicios hasta 1541, cuan-

do las autoridades de la Iglesia en el Cuzco citaron por primera vez la

necesidad de reprimir los cultos incas.191 El Arzobispo Loayza emitió

una Instrucción (1545 - 1549) que se elaboró sobre como los primeros

doctrineros, los sacerdotes a cargo de las comunidades coloniales que

se organizaron para el adoctrinamiento de los andinos, eran quienes

debían conducir estas primeras extirpaciones. Esta represión se insti-

tucionalizó por el primero, el segundo y tercer Concilio de Lima, sos-

tenidos en 1551, 1567 y 1583, respectivamente. Los Sumarios de estos

concilios describen ofensas y prescriben castigos para aquellos encontrados culpables de idolatría.192 El estudio de Griffiths de la extirpación describe la campaña como "un instrumento de represión… caracterizado por denuncias, acusaciones, investigaciones, interrogaciones, juicios, sentencias y castigos" (*Cross and the Serpent*, 29) y sucintamente resume su naturaleza: "fue jurídico más que pastoral, condenatorio más que indulgente, destructivo más que constructivo. Aplastó representaciones de entidades sagradas y arruinó la reputación de los especialistas religiosos nativos y rompió el eterno lazo santificado entre los habitantes humanos de este mundo y sus deidades tutelares supernaturales" (29). Un estudio por Kenneth Mil s también ilustra la naturaleza brutal de las campañas de extirpación: "un completo rango de actos públicos de castigo (usualmente flagelaciones de personas quienes habían sido trasquilados, amarrados y desnudados), penitencia, y 'procesiones de vergüenza' (en las cuales el culpable era muy a menudo vestido con el llamativo y puntiagudo gorro conocido como corozas, hecho para llevar cruces en sus manos, y ha tendido por voceadores para transmitir los crímenes religiosos) eran administrados a aquellos con las sentencias más pesadas" (*Idolatry and Its Enemies*, 267).

191

Véase Duviols, "La destrucción de las religiones andinas", xxviii.

192

Sumario del concilio de 1565, 21.

Mientras el movimiento Taqui Onqoy fue controlado por las complejas razones resaltadas por Stern, la rebelión política y militar, liderada por el inca Titu Cusi Yupanki desde su baluarte en Vilcabamba, continuó desestabilizando la Sierra andina hasta la ejecución de Túpac Amaru en 1572. El objetivo principal de Toledo durante sus primeros años en el virreinato era el de poner fin a las rebeliones nativas, una misión que incluía la persecución de los especialistas religiosos andinos (Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, xxix). En el Cuzco, Toledo llamó a una asamblea para crear instrucciones para el castigo de los especialistas religiosos andinos. Duviols resume estas medidas disciplinarias, las cuales iban desde la encarcelación y trabajo forzado hasta la pena de muerte para aquellos andinos acusados de ser "brujos", "apóstatas", o "dogmatizadores" (ibíd., xxix-xxx). Está claro de estas instrucciones y de los Sumarios de los Concilios de Lima que las autoridades civiles y eclesiásticas estaban trabajando en conjunto para erradicar prácticas religiosas andinas, y sus blancos fueron los practicantes rituales andinos.

El género y la historia de las visitas y extirpaciones

Aunque no sea explícito en estas instrucciones de castigos, la extirpación de idolatría tenía una preocupación especial con los temas de género y sexualidad. La investigación de archivo de Irene Silverblatt fue un estudio pionero de los efectos de la colonización española sobre las relaciones de género andinas. El a se enfoca específicamente en la erosión de estatus y privilegios que las mujeres sufrieron a manos de los hombres, tanto españoles como andinos. Las mujeres andinas, de élite y plebeyas, perdieron los derechos de herencia, renunciaron a la participación política tradicional, sufrieron de una colección doble de tributo, y fueron sujetas a abusos físicos y sexuales por los españoles y los curacas corruptos (óp. cit., caps. 6-8). Silverblatt concluye que las mujeres andinas, al escapar a la Puna y evitar las reducciones (co-munidades reasentadas a la fuerza), se convirtieron en protectoras de las prácticas religiosas precolombinas y guardianes de las huacas y de

los sitios de entierros ancestrales. Esta autora recuenta varios juicios por idolatría, en los cuales las mujeres fueron acusadas de hechicería y debidamente castigadas por su herejía e idolatría, como evidencia de la resistencia de las mujeres a la evangelización colonial. Aunque

las autoridades españolas intentaron caracterizarlas como hechiceras comparables a las brujas europeas, quienes fueron muy a menudo parias sociales en Iberia, las mujeres andinas, consideradas "comadres", reflejaron los valores andinos precolombinos y participaron de lleno en la comunidad (ibíd., 195).

Un ejemplo de este compromiso con los valores tradicionales es Juana, una curandera enjuiciada por herejía en un juicio en el siglo XVII por idolatría. Silverblatt concluye que las acusaciones contra el a revelan "que su malevolencia era usualmente dirigida en contra de la gente que había transgredido las normas de la comunidad: los alcaldes y jefes quienes, tomando ventaja de su posición en las estructuras políticas impuestas por el régimen colonial, desafiaron las expectativas tradicionales andinas concernientes al comportamiento de las autoridades de la comunidad" (ibíd., 187). Implícito en sus conclusiones es que se revela una tensión entre los hombres andinos, quienes muy a menudo eran forzados u optaban por renunciar a los lazos con sus cultos religiosos nativos, y la "sacerdotisa de idolatría". En algunos casos extremos, las mujeres recrearon la cultura matrilineal prehispánica en la Puna recurriendo a la infanticida masculina en el rechazo del nuevo orden colonial patriarcal. La Puna vino a ser considerado como un espacio femenino y, concurrentemente, el espacio sagrado de los *apus* y

los ancestros andinos (ibíd., 198-210). Silverblatt ofrece una importante perspectiva sobre la lectura de las historias de los cronistas que relatan las supuestamente negativas reacciones masculinas a las “brujas” andinas sugiriendo que tales reacciones, si no eran falsedades creadas por los españoles, podrían ser leídas como profesiones de temor por los hombres andinos inspirados por su propio abandono de la religión tradicional (ibíd., 195).

Debido a que las mujeres fueron crecientemente marginadas por el patriarcado colonial y como los curacas y otros hombres de la elite andina comenzaron a negar su patrimonio cultural a través del acomodo político a la nueva hegemonía, el aparato colonial también tomó como objetivo a la sexualidad entre hombres y los sujetos transgéneros. El lugar del tercer género en esta nueva realidad fue precario. En cuanto la “esfera femenina” de la cultura andina crecientemente se devaluaba, cualquier manifestación de transgénero o androginia era considerada no solo una transgresión de las normas aceptables de género, sino también una amenaza al Estado colonial heternormativo y patriarcal.[193]

Para entender la reacción oficial a la diversidad de género, es

útil analizar los documentos de la más grande empresa del virrey, la Visita.194 Como Rolena Adorno ha sugerido, los críticos literarios tienen mucho que aprender de las yuxtaposiciones de las formas de narrativa jurídica y de lo que ha sido más tradicionalmente categorizado como textos literarios.195 Mientras que Adorno considera esta yuxtaposición

193

Para otro estudio del impacto que la colonización tuvo sobre las relaciones de género en los Andes, con un enfoque en la Lima del siglo XVII, véase *Pecados públicos* de María Emma Mannarelli, especialmente el cap.1. Ana Sánchez ha compilado una selección de los juicios de idolatría llevados a cabo en Chancay en el siglo XVII (véase Amancebados, hechiceros y rebeldes, 1991). Dos de los practicantes rituales andinos procesados fueron mujeres.

194

Toledo instituyó amplias reformas en la colonia plagada de crisis, implementando muchas de las ideas de los reformistas propuestas primero por Matienzo. Stern ha resumido los logros del virreinato de Toledo como sigue: "Durante sus doce años de régimen (1569-1581), el gobierno de Toledo condujo encuestas orales sobre la tiranía Inca la cual apoyó la moralidad de la conquista española; invadió el reino neoinca y públicamente ejecutó a su regente militante, Túpac Amaru; se comprometió con una inspección masiva del virreinato en su totalidad; ' redujo' a los nativos a un asentamiento de estilo hispánico bajo el control de los corregidores españoles y los funcionarios indios; instaló un sistema de tributo y de labor forzada rotativa, la mita colonial; organizó una próspera economía minera usando como combustible el sistema de labor de la mita; ató el bienestar de la élite colonial a las instituciones del revitalizado estado; y dejó atrás un gigantesco cuerpo de legislación para gobernar las políticas y economías del régimen reorganizado" (*Peru's Indian Peoples*, 76).

195

Adorno discute esta estrategia de lectura en "Discurso jurídico", en el cual ella utiliza los ejemplos de Felipe Guaman Poma de Ayala y Alvar Núñez Cabeza de

Vaca como escritores de ambas formas escriturales.

como una forma de descubrir los múltiples hilos que son tejidos en la formación de la subjetividad del autor, yo sugiero que esta estrategia también puede llevar a un mejor entendimiento de sus referentes. Los reportes de visita de Toledo son documentos oficiales que ilustran cómo las subjetividades coloniales fueron discursivamente concebidas y construidas a través de la interpelación del naciente aparato del Estado. El cuestionario considerado más adelante es la personificación textual de la mirada colonial, la cual vigila al Otro con propósitos de control. Este escrutinio delimita y define al Otro, privilegiando la cultura occidental del colonizador, mientras incorpora conocimiento local de los colonizados para sostener las nuevas ideologías hegemónicas. El cuestionario sigue la tradición iniciada a principios del periodo colonial por Carlos V de compilar "científicamente" información recopilada sobre los territorios del Reino Español, una tradición que llevó a las *Relaciones geográficas de Indias* y a los reportes de visita conducidos por las autoridades coloniales.[196] El lector recordará mi discusión sobre el "cuestionario del caníbal" en el capítulo dos; la misma ideología detrás de esa inicial "investigación" informó la encuesta de la visita de Toledo. A diferencia de ese documento, sin embargo, la encuesta de

Toledo reporta respuestas registradas de entrevistados indígenas. El siguiente prefacio al cuestionario de la visita identifica explícitamente la dependencia del proyecto colonial sobre la fórmula "conocimiento es poder". De hecho, las preguntas están postuladas con el objetivo de ganar el conocimiento necesario para gobernar a los andinos colonizados y encontrar sus sitios de resistencia y nostalgia cultural:

(…) conviene saver y averiguar la horden y costumbres que los Ingas y Curacas y otros indios ricos tenían en tiempo de su gentilidad y idolatrías, de enterrarse y qué riquezas llevaban consigo á sus

196

Para la historia de *Relaciones geográficas de indias* y sus antecedentes, véase "Antecedentes" de Marcos Jiménez de la Espada (5-117).

sepolturas…, é á que Dioses y Ydolos adoraban, y que las ofrecían á ellos y á los Yngas muertos, y que orden y recaudo se tenía en la guarda de esto, y qué cosas tenían dedicadas para ello; y ansi mismo, las costumbres que los naturales de estos Reynos tenían antes que los españoles entrasen en ellos, y qué modo tenían los Yngas para los gobernar, aplicando los al trabajo porque no se hiciesen

ocios sus; por ende que mandaba y mando á Álvaro Ruiz de Navamuel su Secretario y de la Gobernación y Visita general destos Reynos que con indios y viejos y ancianos, y de quien se pueda saber y entender la verdad, haga la dicha información é averiguación, tomando por intérprete á Gonzalo Gómez Jiménez Lengua, y examinando los testigos por el Ynterrogatorio siguiente (Toledo, *Informaciones*, 131-132).197

Los objetos de investigación dejan claro las prioridades españolas: orden social, costumbres nativas, ritos de entierro indígenas, tratamiento andino de ídolos y valores asociados con los entierros. La búsqueda de estos “secretos” les hubiera ayudado a los colonizadores en su gobierno colonial, conversión religiosa y enriquecimiento personal. En la prosa explicativa que sigue a este prefacio, uno aprende que, de hecho, es el tesoro de los entierros lo que más les interesa a quienes preguntan (ibíd., 132). El tema de los ídolos era segundo en la lista de preguntas; en cuanto a la continua brujería de las huacas este era un fracaso principal de los esfuerzos de evangelización, especialmente a la luz del movimiento Taqui Onqoy. Finalmente, hay una sección sobre las costumbres y prácticas, que es en donde encontramos las preguntas pertinentes al tercer género, al travestismo y la sodomía. Todas las preguntas fueron contestadas por grupos de indios reunidos acorde a

una claramente definida metodología señalada en el mismo documen-
to (ibíd., 135-136).

197

Estos textos han sido publicados en Toledo, “Informaciones acerca del señorío y gobierno de los Incas”.

Está claro que los informantes fueron proveyendo testimo-
nio a la insistencia de los colonizadores y en el contexto de la extirpa-
ción de idolatrías, la redistribución de la población nativa en reduc-
ciones, y la reorganización de la fuerza del trabajo en mitas (trabajo
obligatorio). Todas las respuestas de los informantes deben ser leídas
a la luz de lo que hubiera sido un tensionante y potencialmente peli-
groso procedimiento. Pero, como Foucault nos recuerda, las relaciones
de poder requieren la participación de las masas, las cuales, al fin y al
cabo, son controladas por las instituciones instaladas.[198] Quiero prestar
particular atención, por eso, a los intereses indígenas que podrían ha-
ber sido servidos en las respuestas dadas por los informantes andinos.
Reconocer la agencia de los pueblos indígenas en el proceso de cambio
de representar la subjetividad del tercer género es imperativo, ya que,
como hemos visto en el trabajo de Stern sobre las alianzas posincai-

cas, los andinos no fueron pasivos a la cara de los discursos de poder que barrieron sus tierras. La lección de Silverblatt en las relaciones de

género nativo y poder colonial también nos recuerda leer con precaución todas las fuentes de testimonio andino. El tomar como verdaderos testimonios dados bajo coerción y, en particular en el contexto político nativo, es arriesgar una malinterpretación. El estudio de Silverblatt de las "brujas" andinas resalta la tensión entre géneros en el contexto colonial, y deberíamos ser muy conscientes de tensiones similares entre géneros: masculino, femenino y "terceros" en estos testimonios.

Otro modelo de interpretación, el cual aplico a estos testimonios, es el astuto estudio de Gary Urton de la construcción de la mitohistoria andina, *History of a Myth*. La investigación de archivo de este autor ilustra las intersecciones entre los intereses de los indígenas locales y la escritura española de la historia oficial andina. Al comparar la historia oficial de Sarmiento de Gamboa sobre los incas con un procedimiento legal de un curaca local, Urton explica los mecanismos de la agencia indígena en las transacciones coloniales y nos ilumina

198 Véase *History of Sexuality* de Foucault, 92-95.

sobre la interacción entre informantes indígenas y sus investigadores

coloniales. Él nos guía en el estudio de la etnohistoria prehispánica y colonial andina insistiendo que "la altamente interpretativa y jerárquica naturaleza de la mitohistoria inca provee el fundamento para ir más al á del contenido aparente y la estructura de los mitos que se contaron acerca de los incas por sus descendientes, durante la posconquista a la consideración de algunas de las características políticas locales, sociales e incluso geográficas que están incrustadas dentro de esos mitos" (12). Es con esta precaución y diligencia que debemos leer los testimonios reportados sobre el tercer género que pueden ser adquiridos de los reportes de visita de Toledo. Me enfocaré sobre la información biográfica del testigo dado en su declaración con el objetivo de sugerir una posible interpretación de la información provista. Claro está, ellos no están recontando mitos, aunque sus motivaciones para la construcción de las narrativas que proveen a los interrogadores de la visita también fueron informadas por "características políticas locales, sociales e incluso geográficas". En esta forma podemos apreciar mejor cómo los informantes indígenas participaron en la transculturación del espacio cultural andino, específicamente, cómo sus contribuciones entraron en el discurso colonial sobre las prácticas sexuales de los sujetos del tercer género.

El documento contiene entrevistas con seis grupos de dife-

rentes áreas residenciales alrededor del Cuzco; cada grupo fue entrevistado entre junio 2 y septiembre 5, de 1571. He analizado la respuesta de cada grupo a la “pregunta de sodomía”, y aunque todos confirman a sus interrogadores la existencia de las prácticas en cuestión, cada uno provee una perspectiva diferente. Debido a que el reporte de visita proveyó solamente una respuesta para cada grupo, es imposible saber si esa respuesta representa verdaderamente la opinión o conocimiento de cada individuo en el grupo, como está supuesto por la declaración principal “dijeron cada uno por sí, y después todos juntos” o si las dinámicas de la entrevista, fueron tales que la opinión de un hablante o conocimiento fue confirmado por el resto (Toledo, óp. cit., 142). Todos los matices de la interacción oral, discusión, debate y así por el estilo

fueron perdidos en la aproximación formal tomada por los cuestionarios de la visita. Uno se queda preguntándose acerca de los efectos de las jerarquías de poder dentro de los grupos testigos, ya que los cortos bocetos biográficos españoles de cada uno incluían rango social en algunos casos. Todos los testigos se dice que tenían 80 años de edad, o mayores y eran caracterizados por profesar su cristianismo: “dixeron ser cristianos é juraron por Dios Nuestro Señor y por la señal de la

Cruz, que hizieron con sus manos derecha" (ibíd., 136). Estas respuestas fueron discursos reportados, no citaciones directas; por eso, fueron filtradas por el intérprete Gonzalo Gómez Jiménez y el secretario de la visita, Álvaro Ruiz de Navamuel.

El primer grupo, el más pequeño de los seis, fue entrevistado en junio 2, de 1571, en el valle Yncay y consistió de solo cuatro testigos. Como veremos, ellos proveyeron la más detal ada información sobre la subjetividad del tercer género, incluso anticipaba el nombre por el cual la identidad prehispánica era conocida en una región. Acorde a su información biográfica, todos los cuatro estaban en capacidades subordinadas vinculados con las dinastías inca: don Pedro Cayocuxi era un "Inca contratista", don Diego Ytopongo era uno de los "soldados Guaynacapales Yngas", el padre de Juanapicardo "era un sirviente de Guaynacapal", y Alonso de Cauparpullo era "curaca" de una encomienda cerca del Cuzco. Los cuatro vivían en esta área, aunque Juanapicardo afirmó ser originalmente de Chachapoyas (ibíd., 137).

Siguiendo las 17 preguntas sobre cómo los incas controlaron los hábitos de trabajo de sus sujetos, sobre el uso de la coca, el sistema de curacas, la esperanza de vida de varios regentes incas, y canibalismo, el cuestionario de la visita pregunta lo siguiente:

Si saben que usaban el pecado nefando de sodomía y en qué pro-

vincia y si los castigaban o no. Si saben que andaban todo el Co-
l ado hombres bestidos como mugeres y afeitados los rostros para
usar este pecado de contra natura (ibíd., 135).

Antes de considerar la respuesta dada por los informantes, debemos notar como la pregunta es fraseada. Primero, el lenguaje utilizado por los interrogadores es estándar para la retórica inquisitoria española sobre sodomía, como vimos en los capítulos precedentes. La sodomía es llamada un “pecado nefando”, presuponiendo la naturaleza proscrita del acto sexual. Podríamos preguntar cómo tradujo el intérprete este término legal y moral del español al quechua. Como veremos más adelante, mi análisis de la *Doctrina christiana* revela esas traducciones contemporáneas del termino “sodomía” que empleó una noción transculturada de la transgresión sexual en el lenguaje amerindio. Este prejuicio de actitud incluido debe ser tomado en cuenta cuando consideramos las respuestas. El otro elemento notable de la pregunta es el interés del interrogador en una región particular, Col ado, eso es, la región del Lago Titicaca, o el Col asuyu del Imperio Inca. ¿Por qué es esta región en particular aislada del resto de los Andes? Aquí está el testimonio completo de los informantes concerniente a la

pregunta número dieciocho:

> (…) antes que los españoles entrasen en esta tierra, que en la provincia de Col ado y en otras partes se usaba entre los yndios el pecado nefando contra natura, que ellos no lo vieron, más de que tubieron noticia dello porque se decía y se trataba y cometían el dicho pecado nefando, y entre ellos se dice *orua*; y de los indios que quien se tenían sospechas se reían y los llamaban *Orua* s, que quiere decir hombre que hace de muger, y que no los castigaban más que reírse dellos como dicho tiene, y que estos tales se les llamaban *orua* y andaban vestidos en hábitos de muger y afeitados los rostros para usar de este pecado; y que esto saben de esta pregunta (ibíd., 148).

Las respuestas reportadas de los cuatro testigos cuentan de la existencia del tercer género en Col asuyu y “otras áreas”. Los términos utilizados en este testimonio reflejan la terminología europea: “pecado nefando contra natura” y “pecado nefando”. Sin embargo, los informantes también incluyen la palabra *orua* como el nombre indígena

para la identidad del tercer género en Col asuyu. Para los informantes, *orua* significaba más que solo el acto sexual de sodomía; también se

refería a un hombre viviendo como una mujer, travistiéndose, y al uso de maquil aje facial. Sin embargo, esta información no era de primera mano, como se reportó por los informantes: "… ellos no lo vieron, más de que tubieron noticia dello". A pesar de que no tenemos las respuestas en la lengua original, el quechua, del fraseo usado por el traductor y escribano, podemos apreciar lo que parecen ser categorías epistemológicas andinas para la narración de testimonio.

El trabajo de Rosaleen Howard-Malverde sobre narrativas

orales andinas en los ochenta esclarece cómo los hablantes quechua de hoy cuentan historias y recuentan mitos y leyendas. Su trabajo conjuga muy bien con el análisis de Urton (considerado anteriormente) trazando elementos gramaticales del quechua que marcan la narración de la historia para substanciar posteriormente la teoría de la agencia de los indígenas en las estrategias narrativas: "la naturaleza de la historia oral como un reporte de eventos pasados supuestamente por un hablante en el presente, a una vigilancia de una oposición entre tres grupos de coordenadas: espacial –'al á' versus 'aquí'–; temporal –'entonces' versus 'ahora'–; y personal –' él/el a/ellos' versus 'yo/tú/nosotros'–. Se vuelve de particular interés notar la forma en que estas distinciones colapsan en ciertos momentos en los procesos de pronunciación. El hablar de la historia es una actividad que rompe las barreras entre el pasa-

do objetual y la praxis del presente” (*The Speaking of History*, 81). En otras palabras, la “gramática de testimonio”, como Howard-Malverde lo l ama, estructura testimonios en una forma tal como para expresar una relación íntima entre el hablante, su lugar espacial y el tiempo. La participación del hablante en el testimonio es expresada a través de la gramática utilizada para estructurar sus pensamientos. Regina Harrison ha detectado estos tipos de residuos gramaticales quechua en el español colonial de Santa Cruz Pachacuti, cuya narrativa analicé en el capítulo tres, y señala que “el tiempo pasado reportativo (*sqa*)… es utilizado para narrar un evento donde no hay participación directa

del hablante, como un discurso mítico, sueños o situaciones donde el hablante está inconsciente” (óp. cit., 73).[199]

En el testimonio traducido y parafraseado bajo considera-ción, los tres elementos de la “gramática de testimonio” quechua po-drían haber estado presentes en el original. Se dice que la época fue “antes de la llegada de los españoles a estas tierras”, lo cual alude a un pasado remoto, más bien, no experimentado por el hablante. El quechua emplea sufijos de verbo que “pueden ser clasificados acorde a dos categorías semánticas, una temporal y una modal (de modali-

dad epistémica): el pasado concluido versus él no pasado, y el conocimiento personal versus el conocimiento no personal, respectivamente" (Howard-Malverde, óp. cit., 75). Yo propongo que el fraseo temporal citado arriba en la frase "aunque ellos no lo vieron" sugiere un testimonio original quechua expresado con una gramática que incluyó los sufijos *sqa/si*, los cuales necesariamente distanciaron a los hablantes de la experiencia personal con el "*orua*". Temporalmente, la ocurrencia de actividad sodomítica está localizada en el pasado remoto y se relaciona con el hablante de un modo no personal. Espacialmente, se ha confirmado que los *orua* están en Col asuyu y otros lugares no especificados. Nuestra pregunta, entonces, es, ¿por qué escogieron los informantes este tiempo y modo de contar de los andinos del tercer género? ¿Podemos detectar una estrategia narrativa en este pasaje? Los informantes obtienen dos cosas con el testimonio gramaticalmente marcado que he puesto como hipótesis. Primero, se distancian temporal y geográficamente del *orua*, lo cual en el contexto de las entrevistas de la visita podría ser leído como una estrategia de autoprotección, una que enfocó la investigación en otra área cultural de la región andina. Siguiendo lo que Urton ha descubierto en su investigación sobre las estrategias testimoniales de otros informantes del Cuzco, podríamos también especular que la región Col asuyu está identificada o con-

199

El análisis de Harrison está basado en la *Gramática quechua* de Antonio G. Cusihuamán.

firmada por los informantes como el lugar en el cual la actividad del tercer género tomó lugar, con el objetivo de contribuir al discurso cuscocéntrico del periodo, un discurso que estaba apenas comenzando a construir una identidad cultural que privilegiaba la versión del mito de origen inca que postulaba el Cuzco como centro legítimo del Imperio. Recordemos que este esfuerzo de la elite indígena de la región del Cuzco contradijo la retórica oficial del régimen de Toledo, el cual buscó probar la ilegitimidad de los incas. Al distanciar al Cuzco de lo que los españoles habían estado insistiendo era un comportamiento abyecto e inmoral, los informantes pudieron haber deseado contrarrestar las obvias inclinaciones de las preguntas de los interrogadores. Aquí vemos los mecanismos de la corriente performativa del discurso colonial, la agencia de los informantes indígenas, y cómo el silencio y la resistencia entraron en el registro historiográfico.

El segundo elemento de la construcción gramatical es que permitió que un auténtico conocimiento cultural indígena fuera comu-

nicado a los españoles mientras los informantes se autoprotegieron. Al removerse a sí mismos y a la cultura dinástica: inca de sospechas, los informantes fueron capaces de proveer información etnográfica acerca del *orua*. Aprendemos sus nombres, que se travisten, que tuvieron relaciones sexuales con hombres, que se pintaron los rostros, y que no fueron castigados por los incas, meramente fueron “objetos de risa” por su propio pueblo. Cada uno de estos puntos amerita atención crítica.

La pregunta de si por lo menos algunos sujetos del tercer género vivieron permanentemente como transgéneros parece ser afirmada con este testimonio, por lo menos en tanto como este se aplica a esta manifestación de la subjetividad. Está reportado que un *orua* era un hombre que actuaba y vestía como una mujer. Otra nueva pieza de información es que ellos se aplicaron maquil aje a sus rostros con el objetivo de “cometer este pecado”, eso es, el “pecado” de sodomía. Esto podría implicar una apelación erótica a los que serían las parejas

sexuales del *orua*; eso es, el *orua* estaba supuestamente moldeando sus características para apelar al deseo sexual de su pareja.[200]

Finalmente, el tema del castigo o la burla de ellos requieren más discusión. Esta admisión de que los incas no castigaron al *orua*,

la cual es consistente con lo que podría haber sido informado en el reporte de Polo de Ondegardo sobre las leyes de moralidad incas, discutidas más adelante, substancia mi argumento en los capítulos dos y tres de que la subjetividad del tercer género fue una parte integral de por lo menos algunas culturas andinas. Los comentarios de los informantes de que los *orua* fueron ridiculizados no necesariamente deben ser interpretados como desprecio de los indígenas hacia esta gente, como Trexler argumenta (*Sex and Conquest*, 166). De hecho, la investigación sobre las relaciones de los pueblos indígenas y el humor sugieren una forma diferente de interpretar estos comentarios. Walter Williams ha señalado eso en varias tribus norteamericanas: bromear es el comportamiento normal y esperado entre parientes, y la broma muy a menudo toma connotación sexual (*Spirit and the Flesh*, 39-41). David Greenberg trata el mismo tema, pero relacionado específicamente al *berdache*. Él nota que la supuesta burla podría estar relacionada más al prestigioso estatus del tercer género en su comunidad, a sus lazos familiares, y a las relaciones de broma en el parentesco indígena más que su sexualidad.[201] La relación del jesuita Blas Valera de la reverencia de los incas a los "sacerdotes castrados", discutida en el capítulo dos, adi-

200

El tomar una apelación erótica en consideración es reconocer que el acto de

sodomía no fue exclusivamente una relación de poder basada en la subyugación de una pareja más débil.

201

Véase Greenberg, *Construction of Homosexuality*, 183-185. Este libro ofrece ejemplos de cómo la antropología ha leído mal consistentemente la etnografía sobre el tercer género en las tribus nativas norteamericanas. Greenberg llama a los antropólogos a reconsiderar las relaciones de tercer género con grupos de parentesco en la misma forma en la que analizan estructurados patrones en las relaciones indígenas heterosexuales. Como él lo señala, se esperaba que los terceros géneros siguieran los mismos tabús sociales relacionados al parentesco y al emparejamiento; por ejemplo, no podían cometer incesto con nadie en su grupo de parentesco si esa tribu o sociedad practicaba exogamia. Además, el ridículo debe ser interpretado dentro del contexto de las relaciones de broma, y los antropólogos deben tener cuidado en distinguir entre las inclinaciones de actitud de los etnógrafos y malos entendidos de las observaciones improvisadas de sus informantes.

ciona credibilidad a una interpretación más tolerante de la “burla” del *orua*, es decir, del tercer género.202 Etnografías contemporáneas, como la experiencia de Bolin con los yana uyakuna, quienes se travestían con el propósito de crear risa como una protección supernatural en el contexto ceremonial, nos guía a ser cautelosos en nuestras hipótesis concernientes al significado de la risa en este reporte (*Rituals of Respect*).

La investigación de Fritz Vil asante sobre el humor y la sexualidad en las danzas rituales andinas contemporáneas enfatiza la naturaleza juguetona en la cual el danzante travestido interactúa con sus colegas y

el público, incluyendo el uso de bromas verbales y juegos de palabras sexuales (*De fiestas y rituales*, 1-5).

La cuestión de la aceptación de los andinos del tercer género se convierte en una pregunta ambigua para el interrogador colonial, pues los informantes en otros grupos dan diferentes y conflictivas respuestas a la pregunta concerniente al castigo inca. Tres de los otros grupos, aquellos quienes testificaron en julio 17, 18 y 28 de 1571, afirmaron que no sabían nada de esta clase de castigos, o sus respuestas son muy ambiguas como para ser de muy poco uso, excepto como evidencia de evasión por parte de los informantes colonizados, posiblemente como una estrategia de resistencia. Dos grupos, sin embargo, describieron castigos que los incas supuestamente aplicaron a sujetos del tercer género.

Un grupo de doce informantes interrogados el 19 de junio de 1571, consistente de una variedad de individuos del estrato bajo de la sociedad inca, muchos de los cuales habían sido reubicados en el Cuzco por los incas, reportaron que ellos "han oído decir cosa muy pública y notoria" la existencia de actos de sodomía, travestismo y pintura de rostros en Col asuyu (Toledo, óp. cit., 160). Este grupo certificó que los incas castigaron tales comportamientos, "poniéndolos juntos a

Victoria Reifler Bricker ha estudiado el uso del humor en la sierra de Chiapas, notando la participación de “imitadoras femeninas” y “homosexuales” en ocasiones rituales (*Ritual Humor*, 185-186).

un raudal de un río, con mucha sal y atados a un perro y que los hacía cruzar por río abajo y se ahogaban” (ibíd., 160).

El otro grupo que reportó castigos incas al comportamiento sodomítico fue interrogado el 5 de septiembre de 1571. Consistió en seis informantes quienes todos afirmaron ser descendientes de incas. Ellos supuestamente habían “escuchado” que en tiempos prehispánicos la sodomía y la pintura de rostros fueron practicadas en Col asuyu, pero adicionaron que “oyeron decir que lo usaban algunos indios e Yngas de los Llanos, y que en esta tierra lo tenían por cosa muy fea, y que cuando se sabía y averiguaba, los Yngas, los hazían castigar ahorcándolos y dejándolos donde nunca pareciesen” (ibíd., 213). Este testimonio nos presenta una curiosa contradicción con el testimonio de otros informantes quienes mantuvieron que las prácticas sodomíticas fueron confinadas a la región de Col asuyu y a andinos no incas. Los descendientes incas admitieron que algunos de sus ancestros también estuvieron involucrados en tal comportamiento, incluso se tomó como un proceder “feo” y fue castigado. Nuevamente, este grupo contradice

a los anteriores, los cuales no reportaron castigo inca al *orua*. ¿Pudo haber afectado a su testimonio su identificación como incas? Éste no aparece en otro registro histórico de los castigos y prohibiciones incas, excepto en la apología lascasiana de Cieza, como lo vimos en el capítulo dos, lo cual hace entonces eco en los *Comentarios reales* del inca Garcilaso. ¿Pudo este testimonio ser leído como una estrategia para distanciar a los incas de lo que los nuevos convertidos entendieron ser un pecado español y cristiano?

Como vimos en los capítulos dos y tres, el travestismo y la práctica sodomítica tenían significado ritual, por lo menos en algunos contextos culturales andinos; sin embargo, en este testimonio de los reportes de visita, no hay mención de tal asociación. Este silencio en los aspectos rituales de sodomía levanta otras preguntas. ¿Cómo leemos este silencio? ¿Fueron los informantes ignorantes del uso ritual de la sodomía? ¿Es su silencio una estrategia de protección cultural? Éste tema es crucial para la construcción de las identidades del tercer

género en posteriores textos, ya que nos ha quedado un silencio sobre el tópico de la sodomía ritual en el reporte de Polo de Ondegardo sobre prácticas religiosas indígenas y en los diccionarios coloniales, un silen-

cio, como lo veremos más adelante, que fue reforzado por las enseñanzas de la *Doctrina christiana* y que informó el discurso sobre sodomía en virtualmente toda la literatura colonial y posterior.

¿Ignoramos el silencio, asumiendo que la reticencia de los informantes sobre el tema es meramente una falta de conocimiento o incluso prueba de que no había conexión entre tercer género, sodomía y el espacio ritual? El registro etnográfico, discutido en el capítulo tres, sugiere que la representación de la liminalidad de género y la simulación de sodomía en rituales continúa hasta este día en algunas partes de los Andes, indicando que estas prácticas rituales fueron transformadas con el tiempo. Por eso, propongo una lectura diferente de este silencio que considera la agencia de los informantes en la interacción entre colonizador y colonizado caracterizando la contribución de los informantes al discurso sobre sodomía que encuentra su forma en la *Doctrina christiana* como parte de la corriente resistente "performativa", del discurso colonial. Con el objetivo de interpretar las representaciones orales, tales como estos testimonios, el lector debe tomar en consideración no solo el contexto global, el cual analizamos antes, esto es, el contexto colonial, sino también la actividad interpersonal entre el hablante y sus interlocutores.203

Los interlocutores de los informantes en este caso fueron au-

toridades civiles coloniales quienes estaban operando en el contexto

203

En el estudio de la tradición oral “Mexicano” de Charles Briggs (del suroeste de los Estados Unidos) considera la narrativa oral, como estos testimonios, como representaciones en el sentido de textos repetidos que “incluyen elementos textuales en una continua interacción” (*Competence in Performance*, 4). Briggs enfatiza la importancia del contexto en la estructura de los hablantes de la narrativa oral y elabora que “el estudio de la contextualización revela el estatus de la interpretación como una emergente, e interpersonal actividad que confía en tales características no solamente para una forma y contenido de patrón, sino también para estructurar el proceso para negociar y compartir el marco de referencia” (ibíd., 15).

global de la extirpación de idolatrías y la “reducción” de comunidades andinas. Esto sugiere que los informantes colonizados pudieron haber escogido no divulgar sus palabras para estas prácticas o descripciones de el as, lo cual podría haber sido conocimiento sagrado, con el objetivo de protegerse especialmente a la luz de la severa censura de los misioneros de la práctica sodomítica, la cual comenzó en los primeros días de la conquista, como lo hemos visto en capítulos previos. Tenemos evidencia de resistencia del tercer género en otras partes de los Andes y de América.[204] Por ejemplo, la cultura araucana andina protegió a los chamanes del tercer género transfiriendo sus obligaciones de rituales públicos a las mujeres, y así los terceros géneros quedaron

bajo tierra después de la colonización (Williams, *Spirit and the Flesh*, 141; Murray, *Male Homosexuality*, 161-163). Como hemos visto, en el Tawantinsuyu colonial durante los años precedentes al virreinato de Toledo hubo una percepción de que los pueblos indígenas estaban reviviendo sus prácticas religiosas a través del movimiento Taqui Onqoy. Como resultado, los castigos para los religiosos nativos practicantes se incrementaron, y las visitas de Toledo aumentaron el rango y severidad de la ofensiva sobre las prácticas religiosas indígenas. En este contexto, el conocimiento sagrado andino se volvió peligroso para el bienestar de aquellos quienes lo profesaban.

Un texto de 1586 revela que los indígenas andinos habían aprendido rápidamente qué información mantener en secreto de los interrogadores coloniales. Los chamanes andinos advirtieron a sus seguidores de no mencionar las huacas o las prácticas rituales asociadas con ellos: "que cuando se fuesen a comfesar por tiempo de Cuaresma con sus curas no descubriesen ni comfesasen estas ydolatrías porque no se supiesen y descubiertas las afrentas en" (Duviols, óp. cit., 152). Guamán Poma también registró esta advertencia en uno de sus dibujos describiendo a sacerdotes confesando a los nuevos convertidos, subti-

204

Walter Williams (*Spirit and Flesh*), trabajando con indios norteamericanos

contemporá-

neos, ha mostrado como los “pueblos de Dos-Espíritus” (tercer género) y sus comunidades han guardado su identidad especial de los extranjeros por temor a la persecución.

tulado con el motivo de un penitente andino: “déjeme confesar todos mis pecados, Padre, pero no me pregunte sobre las huacas y los ídolos” (Guamán Poma de Ayala, *Primer nueva corónica*, f 635: línea 515).205

Estos dos testimonios revelan la resistencia del pueblo indígena a la extirpación y sus intentos por guardar secretos de los españoles. Tenemos evidencia de que las autoridades civiles ya habían comenzado a regular el género a través de las ordenanzas iniciadas en los años precedentes a la administración de Toledo.206 Gregorio Gonzáles de Cuenca llevó a cabo una visita para la Real Audiencia en las provincias del norte de Trujillo, Huánuco y Chachapol as en 1566, dictando las ordenanzas más tarde en ese año.207 María Rostworowski reconoce estas leyes, por lo menos el espíritu de orden que buscaron imponer, como los precursores de las más elaboradas ordenanzas de Toledo que seguirían a inicios de 1570. Estas regulaciones, en adición a un sinnúmero de leyes concernientes a otros aspectos de la cultura andina, demuestran un ímpetu colonial por controlar la construcción

de género indígena. Hay dos ordenanzas en particular que vale la pena examinar. Primero, hay preocupación por la longitud del cabello de los hombres y las mujeres indígenas:

> Yten que de traer los yndios cauellos largos como las yndias es causa que no anden limpios y tengan enfermedades de cabeça y por qué aya diferencia de los varones y las mugeres y por otros ynconvenientes que dello se sigue se manda que los yndios traigan cortados los cabellos por cima de la frente y por los lados debaxo de las ovejas (Rostworowski, “Algunos comentarios”, 150).

205

Harrison cita estos pasajes de Duviols y Guaman Poma en el “Ritual formulario, de Pérez Bocanegra”, 274.

206

También debería ser notado que Toledo fue responsable de por lo menos una ejecución pública de una prominente figura colonial acusada de cometer sodomía. Irónicamente, el acusado fue el mismo intérprete quien tradujo los testimonios de visita, Jiménez.

207

Rostworowski, “Algunos comentarios”, 119.

Mientras esta regulación no estaba necesariamente dirigida a los sujetos travestidos del tercer género, ilustra hasta qué punto los

españoles estaban preocupados con la distinción de géneros entre los sujetos coloniales.

Aunque la higiene de los indígenas era ostensiblemente una preocupación, la otra justificación para la ordenanza, aunque vaga, parece muy cercana al verdadero motivo colonial: “que haya diferencias entre hombres y mujeres, y “otras inconveniencias”, lo cual habla de la incomodidad de los españoles con la ambigüedad de las construcciones de género indígenas. Esta incomodidad fue tal que las autoridades fueron instruidas de castigar a los transgresores de esta regulación: “que si los traxeron largos como hasta aquí sean tresquilados públicamente” (ibíd., 150).

El Inca Garcilaso comenta sobre la importancia que el cabello jugó en la semiótica de identidad inca, especialmente como práctica de diferenciación étnica y como un privilegio que le permitió a los aliados recientemente incorporados llevar su cabello en el mismo estilo que los incas (*Comentarios reales,* lib. 1, cap. 22, p. 50). El Padre Bernabé Cobo también discute el cuidado con el cual los incas arre-glaban su cabello, explicando que “los indios identifican su honor con su cabello hasta tal punto que la peor desgracia que uno puede infligir sobre ellos es cortar su cabello, y por esa razón, las autoridades judiciales están acostumbradas a pasar esta sentencia sobre aquellos quienes cometen crímenes graves e infames” (ibíd., lib. 2, cap. 2, p. 185). Estos

dos testimonios sobre el significado del cabello, un eco transcultural de mi discusión sobre la propia obsesión del Cid con su barba, nos recuerdan que tan invasivas y degradantes fueron estas ordenanzas para los indígenas andinos.

La segunda ordenanza relacionada al género se dirige específicamente al tema de los travestidos y principalmente los sujetos del tercer género:

Yten si algo yndio condujere en [h]abito de yndia o yndia en [h]abito de yndio los dichos a alcaldes los prendan y por la primera vez le den cien acotes y los tresquilen publicam[en]te y por segunda sean atados seis [h]oras a un palo en el trianguez a vista de todos y por la terçera vez con la ynformaçión preso lo remitan al corregidor del ualle o a los alcaldes hordinarios de la Vil a de Santiago de Miraflores para que hagan justiçia dellos conforme a derecho (Rostworowski, óp. cit., 131).

Por la transgresión del travestismo, los indígenas fueron sometidos a castigos más duros, incluyendo azote público y ser atados a un poste por seis horas. La exhibición pública de estos castigos, como en el caso de otras infracciones coloniales, tenía como intención modi-

ficar el comportamiento indígena enseñando las consecuencias de sus acciones a los subyugados. La naturaleza progresiva del castigo sugiere una posible resistencia por parte de los andinos; posiblemente un incidente de castigo no era suficiente para disuadirlos del travestismo. Estas actitudes hacia la ambigüedad de género y el travestismo seguramente motivaron a los andinos a reconsiderar la seguridad de sus especialistas religiosos del tercer género y pudo haber llevado al silencio sobre la praxis sodomítica ritual en los testimonios sobre sodomía.208 Como Doris Sommer ha señalado, "los signos de resistencia carecen de un patrón reconocible para los lectores, permanecen obscuros e inesperados" (*Resisting the Heat*, 410). Una estrategia resistente que el a ha identificado en los escritos del Inca Garcilaso, Rigoberta Menchú y otros es la táctica de supervivencia que distancia al lector del conocimiento cultural del narrador. ¿Puede ser el silencio andino

208

La mención de travestidos de mujer-a-hombre levanta una interesante pregunta: ¿Había mujeres quienes transvestían, y, si lo fueron, por qué? Ya que este estudio se ha enfocado en el tercer género "masculino", vale la pena notar la existencia, como se mencionó en el Capítulo 2, de alguna evidencia de que las mujeres tomaron los papeles que eran considerados de los hombres y que alguna mitología inicial parece crear un espacio para él "marimacho", o la mujer masculinizada. Veremos más adelante, en el caso de la representación de Sarmiento de la mitología Inca, la ambigua figura de Mama Huaco, generada como un sujeto tipo marimacho.

sobre la sodomía ritual del tercer género un ejemplo de estas tácticas de distancianamiento? Recordemos como los informantes revelaron poco conocimiento cultural a los interrogadores, contestando sus preguntas como imitaciones, diciéndoles básicamente a los examinadores lo que querían escuchar. La única excepción fue la revelación del nombre “*orua*”, y la información sobre el travestismo y el uso de maquil aje. De hecho, la caracterización del papel ritual de tercer género que propongo en el capítulo tres está basada en las observaciones protoetnográficas de los extranjeros y sobre los escritos de Guamán Poma –una perspectiva indígena que se creyó fue dada libremente, no forzada por los interrogadores– y sobre otras fuentes no coaccionadas. Santacruz Pachacuti incluyó la naturaleza ritual de la liminalidad de género en los mitos transculturizados y las obscuras referencias visuales y verbales del *chuqui chinchay*. Por eso, el mimetismo de los informantes puede ser caracterizado como una estrategia distanciante que protegió cualquier conexión ritual que hubiera podido existir entre los terceros géneros y la praxis sexual. Al escoger no divulgar el conocimiento indígena de los rituales de sodomía, los informantes contribuyeron a la fibra narrativa que se convirtió en la *Doctrina christiana* y la historia oficial de Toledo.

Leyendo el texto de esta manera remitimos nuestra atención a los mecanismos de transculturación como procesos que necesariamente requieren la participación de la cultura misma que sufre la transformación. La agencia de los informantes al proteger su conocimiento cultural últimamente lleva a una representación de la cultura que desmiente el significado original. En este caso, la subjetividad ritual del tercer género es desplazada por la del sodomita; la identidad colectiva es reemplazada por la identidad individualizada. Como resultado, esta identidad es más fácilmente regulada por el discurso colonial hegemónico, relegando la subjetividad original a un estatus subalterno. Esta posición marginada en el discurso histórico y la sociedad colonial resultó en una transformación, no un borrado total, de la subjetividad del tercer género, una desculturización de este de su conexión ritual precolombina con la comunidad indígena. La siguiente

sección rastrea cómo los silencios, tanto pedagógicos como performativos, entraron al discurso evangélico de la colonia toledana, representado por la *Doctrina christiana*.

Transculturación de género y sexualidad en la *Doctrina christiana*

La reorganización colonial de los Andes y los pasos iniciales en las campañas de extirpación, iniciados bajo Toledo, también incluyeron una preocupación sobre la representación textual del discurso catequista a ser introducido a los andinos. Toledo estaba ansioso acerca de la falta de progreso en la evangelización de los andinos. Sobre todo él lamentó la falta de comunicación entre los misioneros y los indígenas conversos. "¿Quién no llorará que las confesiones se hal an muchas veces de manera que ni el indio entiende al sacerdote, ni el sacerdote lo que le dice el indio?" (Durán, *El catequismo*, 191). Toledo culpó de esos fracasos a lo que él percibía como condiciones de vida nómadas de los pueblos indígenas, justificando así su política de reducciones, la cual forzaría a los andinos a vivir en comunidades y bajo las doctrinas españolas, más que en sus formas tradicionales (ibíd., 193). Así fue que sobre estos dos impedimentos para una exitosa evangelización de los que se culpó a la falta de progreso: lenguaje y organización social.209 Ambas causas, acorde a las autoridades, llevaron a un entendimiento superficial de la *Doctrina cristiana* y fueron responsables por las continuas idolatrías y pecaminoso comportamiento de los indios.

209

El impedimento lingüístico para la evangelización será discutido más adelante en el contexto de traducciones en la *Doctrina cristiana*. Posterior evidencia de este resto ha sido explorada en el estudio de William P. Mitchell y Bárbara H. Jaye

del uso de pictografía en la representación de las lecciones de catecismo en los Andes ("Pictographs in the Andes").

Aunque no hay evidencia de un uso colonial de esta tecnología en los Andes, la representación litográfica del mensaje cristiano fue diseminada en los siglos XIX y XX a lo largo de la región.

También, estas deficiencias habían perturbado los esfuerzos de las primeras autoridades coloniales españolas para la conversión. Según el historiador de la Iglesia Rubén Vargas Ugarte, había una relativa escasez de sacerdotes y monjes en los días iniciales de la colonización (*Historia de la iglesia*, vol 1, 112). Esta escasez de mano de obra llevó a una conversión y evangelización disminuidas. La cartil a, un catecismo abreviado, es un ejemplo de cómo los primeros misioneros resumieron y presentaron las enseñanzas cristianas a sus nuevos sujetos. El uso de cartil as para la traducción de la *Doctrina cristiana* y para las confesiones de los pueblos indígenas data de los primeros años de ocupación colonial. Domínguez Faura ha sugerido que el cronista Juan de Betanzos fue responsable por las primeras traducciones quechua utilizadas en el proceso de evangelización (Juan de Betanzos, 67). Su investigación sugiere que para 1542 los dominicos tuvieron un primer proyecto sobre la *Doctrina christiana* el cual incluyó un ma-

nual de confesión. Ninguna copia de esos documentos permanece, sin embargo, uno podría especular si el extenso sermón de Domingo de Santo Tomas fue parte de ellos.210

La escasez de clérigos también resultó en otras dos estrategias que tendrían efectos a largo plazo en el proceso de cristianización. El primer arzobispo de Perú, Fray Jerónimo de Loayza, priorizó las prácticas evangélicas de su clérigo en su *Instrucción*. Primero, la decisión fue hecha para concentrarse sobre las enseñanzas en los niños indígenas (Vargas Ugarte, óp. cit., vol. 2, 112). Los misioneros franciscanos, mientras pasaban de ciudad a ciudad, fueron conocidos por haber enseñado a niños indígenas canciones que resumieron el catecismo cristiano (Estenssoro Fuchs, *Descubriendo los poderes de la palabra*, 78). Segundo, con el objetivo de alcanzar más de la población, los encomenderos fueron encargados con la responsabilidad, por la

210

El Dominico fray Domingo Santo Tomás, incluyó un sermón bilingüe quechua-español,

“Plática para todos los indios”, en su Grammatica o arte de la Lengua general de los indios de los reynos del Perú (1560).

misma autoridad que les concedió sus encomiendas, de adoctrinar a

los indios.211

El uso de cartil as y otros materiales no aprobados por los concilios estaba prohibido. En su lugar, los clérigos usaban la *Instrucción* de Loayza y una cartil a oficial y el catecismo menor (Durán, óp. cit., 187). El primer Concilio de Lima, una reunión de autoridades eclesiásticas encargadas con estrategias de desarrollo de proyectos evangélicos en el Perú, pospuso la escritura del catecismo mayor hasta que se recibieron instrucciones del Concilio de Trento. No fue sino hasta que el tercer Concilio de Lima se reunió que el ambicioso proyecto, impulsado por la nueva autoridad de Toledo, tomó forma. En la víspera del tercer Concilio de Lima, la misión para la composición de nuevos materiales catequísticos era clara: una presentación de enseñanzas cristianas multilingüe y uniforme.

El tercer Concilio de Lima se dio en 1583 y fue la culminación de una serie de reuniones sostenidas tras el Concilio de Trento (1545- 1566). Felipe II emitió una orden, con fecha 12 de julio de 1564, dirigido a los oficiales tanto de la Iglesia como de la Corona para implementar las reformas dictadas en Trento por los territorios del Imperio español. La reforma consistió en dos partes: la efectiva y correcta evangelización de sus sujetos; y la reforma de prácticas corruptas dentro de la Iglesia misma (Villegas, *Aplicación del Concilio de Trento*, 281).

Algunos académicos han tratado los aspectos de la reforma interna del Concilio de Lima (e.g., García [*Ofensas a Dios*] y Acosta [“Los clérigos doctrineros”]). Estoy más interesado en la primera parte del mandato, específicamente, cómo este mandato fue llevado a cabo en la redacción de nuevos materiales didácticos evangélicos. Los documentos más importantes que emergieron de los tres concilios consecutivos de la iglesia y los primeros trabajos impresos en Lima fueron la *‘Doctrina*

211

Este requerimiento vino de las Leyes de Burgos, pasadas en 1512 como el resultado del intenso debate iniciado en los sermones de Montesinos, y llamó a la justicia en el sistema de encomienda americano. véase Hanke, *La lucha*, 23-24.

christiana’ y catecismo para instrucción de indios (1584), el *Confesionario para los curas de indios* (1585), y el *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones* (1585). El tercer Concilio de Lima (1583), convocado por el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, formó un comité para estandarizar varios documentos que habían sido utilizados por años en la colonia.212 El Comité, liderado por José de Acosta, reconoció la necesidad de estandarizar el catecismo, el manual de confesión, y una serie de sermones en las tres lenguas coloniales más difundidas: español, quechua y aimara.213

Los misioneros trabajaron en equipos, primero escribiendo el catecismo en español y luego traduciendo el texto al aimara o quechua. El texto fue inspirado por el catecismo Tridentino, tomando la forma de preguntas y respuestas, de manera que los indios pudieran entender mejor y recordar las lecciones (Durán, óp. cit., 201). Los escritores fueron instruidos a escoger modelos de los muchos catecismos ya impresos (ibíd., 212). Uno de tales modelos fue el primer catecismo escrito en quechua por un fraile mercedario, Melchor Hernández (ibíd., 214). En una carta al Comandante General Claudio Aquaviva, fechada el 1 de noviembre de 1576, el jesuita José de Acosta comenta

212

Como Durán nos recuerda en toda la introducción a su edición española de los textos, *Monumenta catechetica hispanoamericana* (340), estos documentos fueron las herramientas evangélicas definitivas utilizadas durante el período colonial entero y la mitad del republicano, hasta 1899. El tercer Concilio de Lima fue el resultado directo de la legislación pasada en el Concilio de Trento (1561-1563), el cual requirió periódicos concilios para revisar las regulaciones de la Iglesia relacionadas con la disciplina, fe, y costumbres (Durán, *El catequismo*, 65). Junto con esta proclamación de la metrópolis vino otra de la Corona española; de hecho, las reformas de Trento dependieron de la participación del rey de España y otras casas reales de Europa (ibíd., 67). En 1568, Felipe II convocó a la Junta Magna de indias para reorganizar el gobierno civil y eclesiástico de las colonias. De la Junta, en la cual Francisco de Toledo participó, vino la orden de sostener el concilio de la Iglesia en Lima. Sin embargo, el tercer Concilio de Lima fue convenido en 1572 después de que la Visita General comenzó, este fue pospuesto hasta 1582, cuando el Arzobispo Mogrovejo lo inauguró (ibíd., 71).

213

Barnes ("Catechisms and Confesionarios"), Durán (*El catequismo*), Harrison ("Confesando el pecado en los Andes"; "The Language and Rhetoric of Conversion"; "The Theory of Concupiscence"), Mannheim (*Language of the Inca*), y Vargas Ugarte (*Historia de la Iglesia*) discuten las traducciones en la *Doctrina cristiana*.

que ha estado trabajando sobre la *Doctrina christiana* y los suplementos y reportes del texto han sido redactados "todo en tres lenguas, y muy acomodado al ingenio de los indios" (ibíd., 240). Esta carta señala el hecho de que Acosta y su equipo de escritores, traductores e impresores conscientemente escribieron los documentos para ser inteligibles a los indios.214

En otras palabras, como lo mostraré más adelante, la *Doctrina christiana* andina es un texto híbrido, extraído de las corrientes pedagógica y performativa del discurso colonial. Entender el papel que la sexualidad juega en estos textos requiere que regresemos a la Península Ibérica para examinar los orígenes de sus componentes pedagógicos, especialmente los tropos *queer* de sexualidad que se movilizaron para convertir a los indígenas andinos, tropos previamente utilizados en la evangelización de los moros y la representación de la sexualidad mora.

La reconquista y la evangelización caribeña como antecedentes de la *Doctrina Cristiana andina*

Las representaciones transatlánticas de los moros expresaron epistemologías europeas e ideologías coloniales en varias formas. Para los cronistas e historiadores, quienes escribieron para una audiencia europea, las referencias a los moros sirvieron como correspondencia inteligible o analogía entre imaginaciones del Viejo y el Nuevo mundo.

214

Acorde a la Declaración que acompaña la versión quechua de la *Doctrina cristiana*, los traductores fueron Juan Balboa, el primer criollo graduado de la Universidad de San Marcos en Lima y profesor de quechua; Alonso Martínez, un abogado del Cusco y hablante de quechua; y Bartolomé de Santiago, jesuita mestizo, nacido en Arequipa entre 1548 y 1549. Santiago vivió en Cusco desde el tiempo en que se convirtió en jesuita, en 1574, acompañado por Blas Valera, y fue un confesor y predicador para los indios. Francisco Carrasco, un mestizo nacido en Cusco, fue párroco de indios en su ciudad nativa (Durán, *El catequismo*, 256-259). De los seis censores y editores, Blas Valera, también un mestizo y hablante quechua, es nombrado por Durán y parece haber estado a cargo de la traducción en aimara. De esta lista de contribuidores, tres de los cuales fueron mestizos, podemos apreciar el conocimiento de la cultura indígena que representaron. ¿Quién mejor para escribir las guias de la evangelización?

La descolonización del “sodomita” en los andes coloniales

281

Además, escribir del “infiel” medieval en las primeras crónicas promovió y justificó el proyecto colonial en términos providenciales y cristianos, asociando la reciente victoria sobre el Islam con un sentido de derecho divino para la expansión del Imperio a las Indias.

Cristóbal Colón comenzó esta postura intertextual en su fa-

moso diario, el primer texto literario e histórico de la América Hispánica. Tomando una imagen de la capitulación final de los moros en Granada, una imagen repetida en las crónicas peninsulares y en los romances de la reconquista, Colón coloca a los vencidos moros en el umbral de una nueva empresa heroica: la conquista de América:

Porque, cristianissimos y muy altos y muy excelentes y muy poderosos Príncipes, Rey y Reina de las Españas y de las islas de la mar, Nuestros Señores, este presente año de 1492, después de Vuestras Altezas aver dado fin a la guerra de los moros, que reinavan en Europa y aver acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granara, a donde este presente año, a dos días del mes de enero, por fuerza de armas vide poner las vanderas reales de Vuestras Altezas en las torres de la Alfambra, que es la fortaleza de dicha ciudad, y vide salir al rey moro a las puertas de la ciudad, y besar las reales manos de Vuestras Altezas y del Príncipe mi Señor (*Diario del primer viaje*, 95).

Esta recreación textual de la victoria de Granada fue repetida en varias formas a lo largo de los primeros años de la colonización de América, como lo veremos más adelante en un ejemplo de Perú. Esta imagen de la sumisión de los moros reverberó por el océano desde su *locus* original de enunciación, porque los escritores entendieron

que como una figura de conquista el moro podría ser movilizado en la retórica del triunfo sobre los indígenas americanos. Colón, como un sujeto-escritor en necesidad de autolegitimación y patrocinio real, se posicionó a él mismo en el sitio de dos eventos del momento en la historia ibérica y mundial: como un testigo en la rendición de los moros en Granada, y, después, como un intermediario afirmando a los reyes

católicos a tomar una misión similar de conquista y conversión en lo que Colón pensó eran las Indias del este:

(…) y luego en aquel presente mes, por la información que yo había dado a vuestras Altezas de las tierras de India y de un Príncipe que es l amado el Gran Can (que quiere dezir en nuestro romance Rey de los Reyes), como muchas veces él y sus antecesores avían embiado a Roma a pedir doctores en nuestra sancta fe por qué le enseñasen en el a, y que nunca el Sancto Padre le avía proveído y se perdían tantos pueblos, cayendo en idolatrías e rescibiendo en si sectas de perdición; y Vuestras Altezas, como católicos cristianos y príncipes amadores de la sancta fe cristiana y acrecentadores d'el a y enemigos de la secta de Mahoma y de todas idolatrías y herejías, pensaron en enviarme a mí, Cristóval Colón, a las dichas partidas

de India para ver los dichos príncipes (el Gran Can) y los pueblos y las tierras y la disposición d’el as y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión d’el as a nuestra sancta Fe (*Diario del primer viaje*, 95-96)

Aquí tenemos la segunda imagen de los moros que examinaré más adelante: una analogía entre moros herejes e idólatras y los pueblos de las Indias, que erróneamente, según creía Colón, eran sujetos del Gran Kan de los mongoles. Colón se representó como llenando el requisito que supuestamente había sido emitido por el Papa, años antes por Marco Polo en representación del Gran Kan: para enviar misioneros a convertir a aquellos quienes han caído en “sectas de perdición”, eso es, salvar sus almas de la condena. Así, el escenario está colocado en la primera página de la literatura latinoamericana: el moro servirá tanto al discurso civil como al eclesiástico en la conquista de América como modelo para la retórica de conquista. Este modelo influenciará en representaciones públicas y en el dominio más privado del confesional.

En su estudio de Corpus Cristi en el Cusco colonial, Carolyn Dean discute cómo una representación del triunfo de Cristo sobre la herejía fue presentada en las calles de inicios de la España moderna. Las procesiones muy a menudo asociaron la noción abstracta de la victoria

de Cristo sobre el mal o la muerte con las victorias políticas cristianas sobre los "infieles" musulmanes (*Inca Bodies*, 12- 13). Este modelo fue aplicado con gran éxito en los Andes; los moros fueron reemplazados por incas como los derrotados en las procesiones de Corpus Cristi. Los españoles incluyeron indígenas andinos en sus celebraciones de Corpus Cristi con el objetivo de significar su triunfo sobre la herejía nativa. Como Dean señala, "al representar alteridad –usualmente a través del vestuario andino, la canción y la danza– ellos [los nativos] proveen el oponente festivo necesario cuya presencia afirmó el triunfo" (ibíd., 15). Siguiendo una política de sustitución en la cual los símbolos y rituales cristianos fueron introducidos para reemplazar o ser colocados sobre las prácticas religiosas autóctonas, los españoles eventualmente perdieron el control de sus signos, ya que la elite inca comenzó a afirmar su agencia política y el uso de representaciones públicas para señalizar su propio estatus precario en la estructura del poder colonial.215

Para los misioneros a cargo de la conversión de los pueblos indígenas de América, los moros eran una señal que significó la implementación exitosa de estrategias utilizadas en la literatura eclesiástica de la reconquista ibérica. Mi examen del catecismo peninsular y americano, los manuales de confesión, y los sermones revelan cómo la

reinterpretación cristiana de las creencias moras redujo el Islam a un nivel de secta lasciva; connotaciones sexuales fueron utilizadas para difamar las creencias del Otro, instalando un modelo para la caracterización y eventual conversión de los pueblos indígenas de América. Los catequistas y misioneros fueron adeptos al adaptar sus materiales a la realidad cultural en la cual operaron. Esta atención a la cultura local es integral al proceso de transculturación, para que los subalternos participen en la creación de neoculturizaciones que están siendo producidas en nuevos contextos posconquista de América. Esta participación es a menudo limitada al papel del informante o intérprete de

Dean dedica el resto de su libro a las formas únicas en las que los descendientes incas, y los no-incas, también se apropiaron de los signos triunfales españoles y preservaron sus propios signos culturales en la evolutiva pompa del Corpus Cristi.

la diferencia cultural que el discurso hegemónico trae a la “máquina de guerra” de transculturación, el proceso que intenta borrar diferencias y homogenizar culturas. La evangelización de los moros en España y territorios españoles proveyó antecedentes para el proceso de conversión que tomó lugar en los Andes. Los instrumentos literarios utilizados en

los esfuerzos misionarios fueron transformados por la incorporación protoetnográfica de los misioneros de conocimiento local y subalterno dentro de su entendimiento del Otro, el cual, en su momento, encontró su forma dentro del discurso pedagógico de textos de conversión, tales como sermones, catecismos y manuales de confesión.

Tomo como ejemplo de este patrimonio de conversión el *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros* de Martín de Ayala. Este autor, quien vivió entre 1504 y 1566, desarrolló su carrera misionera en Valencia y Guadix. Después de asistir al Concilio de Trento, fue nombrado obispo de Sevil a. Escribió el catecismo antes del mencionado Concilio, cuando vivió en Guadix, donde aprendió árabe y fue misionero de los recientemente convertidos musulmanes.216 El prólogo, escrito por don Juan de Ribera, sugiere la utilidad del catecismo en la cristianización de los moros conversos y también ilumina sobre cómo la cultura local fue representada para los conversos: “porque no solo muestra con razones y conveniencias naturales y morales la pureza y hermosura de nuestra Santa Fe; pero haze demostraciones de la torpeza, y desatinos que hay en la secta de Mahoma” (Ayala, *Catecismo*, 3). Como veremos, este procesamiento cristiano del islam reduce la religión al nivel de abyección; desde el inicio, las connotaciones sexuales son utilizadas para difamar las creencias del Otro.

Ayala empleó una estructura que será utilizada también en

el catecismo colonial americano, y su catecismo comienza con una se-

rie de diálogos entre un clérigo cristiano y un moro quien ha viajado

a Andalucía desde la costa de África para recibir la palabra del Dios

216

El prólogo de Don Juan de Rivera en la edición del texto de 1599, de la cual tomé las selecciones analizadas más adelante, provee esta información biográfica (Ayala, *Catecismo*, 2).

cristiano y convertirse al cristianismo. La narrativa describe el proceso

de conversión como uno, en el cual el moro busca la conversión, de su

propio libre albedrío, e ignora la violenta represión y proceso inquisi-

torio detrás de la cristianización de pueblos judíos y moros en la Pe-

nínsula Ibérica. En el primer diálogo, varios temas destacados del pro-

yecto evangélico español premoderno salen a la superficie, temas que

también fueron muy similares a las preocupaciones que las autorida-

des eclesiásticas enfrentarán en América. Por ejemplo, el clero afirma

que el lenguaje es un impedimento para la potencial conversión de los

moros, pues “muchos de estos nuevamente convertidos no entienden

bien la lengua vulgar castel ana” (ibíd., 6). En los Andes, la necesidad

de comunicación se convierte en un tema apremiante para la Corona y

para la Iglesia, como hemos visto.217 El Papa Pio V fue tan lejos como para conceder indulgencias a los misioneros católicos que pudieran predicar en el lenguaje amerindio, y los monarcas establecieron cátedras unversitarias de lengua quechua en Lima (1580) y Quito (1581) y emitieron decretos instando a los misioneros a aprender las lenguas de sus parroquianos (Harrison, *Language and Rethoric of Conversion*, 4-5). El sacerdote en el diálogo de Ayala pasó cinco años en África y habla árabe; por eso se ofrece a interpretar la *Doctrina cristiana* para los moros. En los diálogos subsecuentes, el clérigo comienza a discutir enseñanzas cristianas a medida que va invocando autoridad religiosa musulmana o demonizando las creencias nativas de los moros.

Parte de la estrategia discursiva de Ayala fue de invocar a Mohammad para reforzar las enseñanzas cristianas, como en el ejemplo encontrado en la explicación del clérigo del pecado original, en "Diálogo IX" del catecismo: "y así el mesmo Mahoma en un lugar da a entender, que nacemos con una mancha, o poncoña en el corazón, que

217

Para políticas de lenguaje oficiales en la conversión de los andinos, véase "Language and Rhetoric of Conversion" de Harrison. Este autor muestra cómo los diccionarios de idiomas amerindios responden a la necesidad de evangelizar e imponer una hegemonía del lenguaje en los Andes. Su estudio también resalta la resistencia implícita en algunos de los registros de lengua quechua en los diccionarios.

él llama porción del diablo; entendiendo por esta porción, la corrupción y mal la inclinación del pecado (Ayala, óp. cit., 52). Veremos esta estrategia empleada en los Andes, cuando el inca es llamado a transmitir ciertos conceptos cristianos.

Por supuesto, la autoridad del Otro no puede ser dejada como una opción persistente para los recientemente convertidos, de manera que los diálogos subsecuentes, el primero de los cuales es titulado "en que se muestra, que no hay más de un camino para ir a Dios en substancia; y así que no puede haber muchas religiones" (ibíd., 54), desarrol an argumentos en contra de los moros, judíos y "filósofos", o griegos paganos, y proclaman el cristianismo sobre todas las otras como verdadera religión. Pero ya que el principal enfoque del catecismo es convertir a los moros, hay siete diálogos dedicados a desacreditar las enseñanzas del Corán. Mientras los cristianos peninsulares batal aron una igualmente literata tradición religiosa, donde las creencias de los moros fueron codificadas por escritura alfabética, en los Andes el proyecto evangélico era llevado a cabo en contra de una tradición oral, en la cual la memoria colectiva era mantenida a través de las recreaciones rituales de historia, alianzas sociales y relaciones

metafísicas.[218] En lugar de enfocarse principalmente sobre la extirpa-
ción de los rituales de idolatría, como lo harían en los Andes, los es-
pañoles batal aron la teología escrita de los musulmanes. El uso del
diálogo, con sus raíces clásicas en la teología y filosofía occidental, les
permitió a los clérigos cristianos emplear la razón para desacreditar a
sus adversarios teológicos.

La sexualidad se convirtió en un objeto de la condena cristiana
y la base para socavar las enseñanzas del Corán, como en "Diálogo XV",

218 Sin embargo, debemos notar que el *quipu, tapetes tejidos, keros* (vasijas ceremoniales pintadas), y *cerámicas con iconografía* están siendo consideradas crecientemente como formas de sistemas de "escritura" en los Andes prehispánicos. Véase, entre otros, Boone y Urton, *Signs of the Inca Khipu*.

(…) en el cual se ponen los errores, y mentiras, y fábulas que Ma-
homa puso en él Alcorán". Después de una letanía de diferencias
entre el Dios musulmán y el cristiano, el obispo comenzó su dis-
cusión de la sexualidad errante de los moros, la cual se centra al-
rededor de la práctica mora de bigamia. El moro señala que, en el
Antiguo Testamento, hay ejemplos de patriarcas de la Iglesia con
múltiples esposas, lo cual el clérigo cristiano ignora mientras insis-

te en que la práctica de los moros de bigamia es ilícita en la Iglesia cristiana. El advierte que tal comportamiento licencioso “abre la puerta al pecado brutal, y contra natura de la sodomía” (ibíd., 119).

El que el obispo esté o no aludiendo a la sodomía entre hombres no queda claro, pero el pasaje sugiere que Ayala está refiriéndose por lo menos a la *luxuria*, la cual, como discutimos en el capítulo uno, incluyó sodomía entre hombres. Dada la creencia cristiana de la época de que la lujuria de los moros caía en tales prácticas “afeminadas”, no es sorpresivo encontrar esta referencia en el catecismo.

“Diálogo VII” del segundo libro del catecismo lista los cuatro pecados que requieren la venganza de Dios, incluyendo “el pecado contra la naturaleza” (ibíd., 365). El obispo menciona la historia de Sodoma y Gomorra, la cual ejemplifica la ira de Dios y conecta el castigo con el pecado de sodomía (ibíd.).

Finalmente, en su explicación de los diez mandamientos, el obispo aclara el sexto de la manera siguiente:

D. El sexto, no fornicarás. M. Es a saber, no tener acceso carnal, más que con la propia muger, o la muger con su marido; ni hazer las cosas antecedentes, o consecuentes, o annexas a la sociedad del pecado de luxuria; más antes que cada uno procure de guardar la castidad de su estado (ibíd., 354-355).

Aquí, la conexión entre exceso carnal y lujuria está inscrita en el mandamiento y, cuando es leído con las lecciones precedentes, sugiere una clara condena de toda la sexualidad no normativa. Biga-

mia, lujuria y sodomía son aisladas como las tres prácticas culturales moras más en necesidad de eliminación. En los Andes, como veremos más adelante, la evangelización cristiana estaba preocupada con estos y otros temas de sexualidad indígena.

En otros manuales de confesión españoles, unos dirigidos a "viejos cristianos", la elaboración de los pecados sexuales es diferente, colocando énfasis sobre aspectos más afines a la cultura cristiana hegemónica de los tiempos. Por ejemplo, Martín de Azpilcueta Navarro escribió una guía para confesores, *Manual de confesores y penitentes*, en 1554, unos años después del catecismo de Ayala. En su extensa explicación del sexto mandamiento (110-125), él se concentra sobre temas tales como el adulterio, sexo con vírgenes, y sodomía, pero no hay mención a la bigamia. El define "pecado contra natura" refiriéndose a las enseñanzas de Santo Tomás y aclara que éste es "como cuando pecca varón con varón, hembra con hembra, u hombre con mujer, fuera del vaso natural" (111). Explica el peligro de discutir este pecado

abiertamente con los penitentes, una advertencia que recordamos de la discusión en el capítulo uno de sodomía como un vicio innombrable. El confesor debe censurarse a sí mismo cuando se aproxima a este tópico, pues para él es “peccado grandísimo, y abominable, e indigno de ser nombrado: aunque sea entre marido y muger: o con bruto animal, que es peccado de bestialidad, y el mayor de todos los que son contra natura, según S. Tomás” (ibíd., 111).

Aunque es abstruso en esta primera lección, unos pocos párrafos después él aclara que la “cópula sodomético” es “sodomía, si era del mismo sexo” (ibíd., 112). Esta amonestación de mantenerse en silencio sobre la sexualidad “aberrante” aparecerá en las versiones americanas de la literatura eclesiástica y llevará al tratamiento ambiguo de la sodomía en la “Doctrina cristiana” andina.

Foucault ha sugerido que la proliferación de discursos sobre sexualidad en el siglo XVII estaba acompañada por una “vigilancia de declaraciones” (*History of Sexuality*, 18) que encontró su forma dentro de las instrucciones pastorales contemporáneas tales como el manual

de confesión (ibíd., 19). La prudencia en las preguntas de los confesores, que durante la Iglesia medieval fue mucho más orientada al deta-

lle, era ahora una política de Contrarreforma (ibíd.).219

En la versión más corta del manual para confesores, los pecados relacionados con el sexto mandamiento son incluso más obscuros. Los confesores son instruidos que "explicar deue aquí el penitente los modos, en que acerca del peccado de la luxuria contra este mandamiento se hubiere culpado: sin nombrar, ni explicar en singular las personas con quien ha peccado" (Azpilcueta Navarro, *Manual de confesores,* 54). Notablemente, sin embargo, cuando el escritor nombra los seis pecados de lujuria, la sodomía no es mencionada. Aquí el "vicio innombrable" ha sido completamente suprimido.

A pesar de que el tópico no es mencionado en el manual estándar utilizado para los cristianos, en los manuales utilizados para los recientemente convertidos, como el manual del Obispo Ayala, utilizado explícitamente para convertir a los moros, encontramos que es tratado más abiertamente. Este trato más explícito refleja una práctica profundamente enraizada de adaptación de los materiales de conversión a las prácticas culturales del Otro y prescindir de la precaución proscrita en la atmósfera postridentina descrita antes. Esta estrategia requirió que el obispo investigara y aprendiera la religión y prácticas culturales de los moros para entonces comunicarle a los recientemente convertidos el error de sus formas; este método es análogo al trabajo

misionero en los Andes, donde la *Doctrina christiana*, para ser una

herramienta efectiva de evangelización, tenía que incluir un análisis

de las costumbres y creencias incas con el objetivo de desacreditarlas.

219

Harrison ha observado, sin embargo, que en los Andes algunos confesores continuaron preguntando detalladas cuestiones, como en el caso del manual de confesión de Pérez Bocanegra de 1631 (143-144). Uno podría especular que, en este caso, dado que él escribió este monumental manual de confesión y catecismo en las múltiples lenguas de su remota parroquia, el estar en la periferia le dio licencia para profundizar dentro de las vidas sexuales de sus parroquianos. Como lo afirmo aquí, los manuales dedicados a la conversión de Otros culturales tendieron a ser más explícitos que las versiones estándares peninsulares.

Hay evidencia de que esta estrategia ya había sido emplea-

da en las primeras evangelizaciones del Caribe y Nueva España. La

Doctrina christiana del fraile Pedro de Córdoba, utilizada en Santo

Domingo desde 1510, incluyó un tratamiento extenso de sodomía en

su explicación del sexto mandamiento. Esta reaparición del tema, y la

detal ada explicación del castigo divino relacionado con la sodomía,

pudiera haber sido en respuesta a los reportes de los cronistas cari-

beños de la sexualidad entre hombres en las islas.220 Adicionalmente,

como lo vimos en la discusión del “cuestionario caníbal”, la práctica

de sodomía, como el canibalismo, fueron utilizadas para justificar la

esclavitud de los caribes.

Aunque Córdoba no hace referencia específica a la cultura indígena, como lo vimos en el manual de confesión de los moros y lo veremos en los Andes, él explica el castigo del pecado a un potencial transgresor en términos que sugieren que su audiencia fueron amerindios nativos más que españoles:

Y si esto es pecado, mucho más lo es si hacen otros pecados contra natura, así como un hombre con otro, porque éstos no solamente irán al infierno, pero también aca los quemará la Justicia en un fuego muy grande. Y por esto os habéis de guardar mucho de cometer tan gran pecado, porque por este pecado destruyó Dios una vez el mundo y lo ahogó con muchas aguas. De tal manera, no quedaron sino ocho personas en un arca de madera, de donde se torno después a poblar el mundo. Y otra vez envió Dios fuego del cielo que quemo otras ciudades, y las destruyó por este pecado. Y así destruirá a vosotros y os quemará y matará la Justicia si este pecado hacéis y a todos cuantos hacéis este pecado os llevará el diablo al infierno, y os dará por ello muy grandes tormentos (Durán, *Monumenta catechetica*, 60-61).

220

Para ejemplos de sodomía reportada por estos cronistas, véase *Pre-Columbian*

Mind de Guerra. Sex and Conquest de Trexler, este autor también discute algunos reportes de cronistas de sodomía entre los Caribes y los Arawaks (65).

Aquí, el nombre de la ciudad bíblica castigada no es mencionado, posiblemente porque los penitentes nativos no hubieran entendido la referencia a Sodoma y Gomorra. El énfasis está en relacionar el castigo divino de la quema de las ciudades llenas de sodomitas y la quema que la “Justicia”, o las autoridades coloniales, llevarían a cabo. Debido a que el texto está dirigido a los amerindios, se presta muy poca atención a la precisión textual. Córdoba fusiona la historia de Sodoma y Gomorra con el diluvio universal. La hipérbole de la historia alcanza el extremo de hacer a los sodomitas responsables por la destrucción del mundo. El castigo, después de la quema terrenal, culmina en la condena del acusado al infierno, llevado por el diablo. Durán aclara que esta mención de la justicia fue en referencia a la Inquisición o a las autoridades civiles (ibíd., p. 61, n 10). Además de darnos otra impresión de cómo la sodomía sería tratada en América por los misioneros, este pasaje también deja un registro del violento tratamiento de los ofensores sodomitas en las colonias caribeñas, una violencia que apareció nuevamente en los Andes.

Predicando la condena divina, confesando la sodomía en los Andes

Mónica Barnes ha caracterizado la *Doctrina christiana* como un “espejo distorsionador” en el cual los andinos tenían que mirar su propia imagen cultural reflejada en el discurso europeo. El a explica que los penitentes andinos tenían que memorizar partes del catecismo y frecuentemente escuchar los sermones y las preguntas de confesión en las iglesias de la vil a (*Catechism and Confesionarios*, 67). Este acto de control lingüístico sobre el proceso de evangelización estandarizó el mensaje que debería ser emitido a los sujetos coloniales. Debido a que las primeras, más diversas voces de moralidad escaparon a la influencia totalitaria de la doctrina de la Iglesia oficial, en este nuevo periodo de reforma institucional colonial era crucial para el mensaje ser claro e inequívoco. Pero para obtener estas metas, los misioneros y sus asistentes indígenas y mestizos tenían que adaptar los modelos anteceden-

tes discutidos antes a las particularidades locales del contexto andino. Debido a que ellos habían tomado el tiempo para aprender acerca de las prácticas culturales y religiosas indígenas, los escritores de la *Doctrina christiana* andina cuidadosamente resemantizaron los conceptos

indígenas en la traducción de la doctrina y teología cristianas a los lenguajes nativos de la región. El “espejo”, textual por eso, como cualquier otro texto transculturizado, reflejó una imagen distorsionada, en parte, como resultado de la participación de los informantes indígenas en la escritura y traducción de los documentos eclesiásticos.

El *Catecismo mayor*, escrito en el tercer Concilio de Lima, es el libro de referencia fundamental para las enseñanzas cristianas. En la cuarta sección del catecismo, como vimos en el español dirigido a los moros, hay un diálogo extendido explicando los diez mandamientos. El diálogo es didáctico en forma y tono: una “pregunta” (indicada por la letra P) es realizada y una “respuesta” (indicada por la letra R) es dada concerniente a los pecados de aquellos quienes rompieron los mandamientos. En esta versión del catecismo, las preguntas y respuestas son escritas en las tres lenguas dominantes de la colonia.

El tema de sexualidad es tratado en el sexto mandamiento: “no cometerás adulterio”. En el catecismo, el diálogo es el siguiente:

P: ¿Quién quebranta el sexto, que es, No adulterar?

R: El que comete fealdad con muger agena, o con soltera, y mucho más si es con otro hombre, o con bestia: y también el que se deleyta en palabras, o tocamientos deshonestos contigo y con otro. Y tales maldades les castiga Dios con fuego eterno en la otra vida, y

muchas veces en esta presente, con graves males del cuerpo, y alma (*Doctrinas christiana*, 143-144).

Esta breve explicación del sexto mandamiento alude a los actos de sexo jerárquicos y pecaminosos que Lavrin resalta en su estudio de sexualidad colonial en Nueva España (*Sexuality and Marriage*, 47-95) y lo que hemos visto en el catecismo español discutido antes. Esta

diferenciación entre lo que fue entonces considerado ser actos de sexo “naturales” (por ejemplo, heterosexualidad y procreatividad) y actos de sexo “no naturales” (por ejemplo, homosexualidad, bestialidad o masturbación) es seguido de una advertencia acerca del castigo por tales pecados. Esta amonestación es notablemente la única mención detal ada de la potencial ira de Dios en el diálogo del catecismo sobre los diez mandamientos. La exagerada naturaleza de esta penalidad divina es una reiteración de versiones anteriores (analizadas antes) y hace eco en otros tratamientos de transgresiones sexuales en otras partes de la *Doctrina christiana*.

Al comparar estas descripciones católicas de pecados con aquellos pecados que se creyeron ser importantes para los incas, podemos entender la naturaleza transculturizante del proceso de evan-

gelización. Esta comparación también provee evidencia adicional para apoyar la noción de que la actividad sodomítica masculina no era considerada pecaminosa en tiempos prehispánicos, que este prejuicio religioso fue introducido por los europeos. El texto sugiere que las extensas explicaciones y las amenazantes intimidaciones de castigo sirvieron para introducir valores ajenos para los andinos. La *Doctrina christiana* incluye un reporte escrito por Juan Polo de Ondegardo, *Instrucción contra las cerimonias, y ritos que usan los indios conforme el tiempo de su infidelidad*, que registró extensa información sobre las prácticas religiosas andinas para el segundo Concilio de Lima en 1565 (MacCormack, *Religion in the Andes*, 186). Polo de Ondegardo recopiló este conocimiento mientras confiscaba momias deificadas de ancestros incas y destruía huacas (ibíd., 187). Su reporte incluye una lista de las leyes de moralidad inca que supuestamente gobernaron los Andes antes de la invasión española:

Los pecados de que principalmente se acusavan eran. Lo primero, matar uno á otro fuera de la guerra. Ítem tomar la mujer ajena. Ítem dar yervas, ó hechizos para hacer mal. Ítem hurtar. Y por muy notable pecado tenían el de cuydo [descuido] en la veneración de

sus Huacas, y el quebrantar sus fiestas: y el dezir mal del Inga: y el no obedecerle. No se accusavan de pecados o actos interiores (Instrucción, Polo de Ondegardo, *Informaciones*, 13).

Notamos que Polo de Ondegardo no reporta mención de una proscripción inca de sodomía. Como lo vimos antes, en las entrevistas que los oficiales de la visita Toledana condujeron con andinos mayores en 1571, la pregunta de si los incas castigaron la sodomía y el travestismo fue contestada negativamente por todos menos uno de los entrevistados. Guamán Poma provee extensa información sobre los castigos comunes precolombinos administrados a los andinos de todos los niveles sociales, pero la sodomía no es mencionada (*Primer nueva corónica*, f 303 -f 314: líneas 229-236). Mi investigación no ha descubierto evidencia de prohibiciones prehispánicas de la sodomía ni del travestismo; de hecho, como lo vimos en los capítulos dos y tres, la sodomía cumplió obligaciones rituales en algunas circunstancias.221 Entonces, vemos como los misioneros, en su presentación de pecados, establecieron un nuevo paradigma moral en los Andes.222

La sodomía no fue el único pecado que los escritores del catecismo sintieron necesario explicar en algún detalle. Ellos se expandieron en esos “pecados” que no tenían faltas correspondientes en el sistema de valores andino, y por eso entraron en mayores de-

talles al explicar los mandamientos uno, cinco, seis, nueve y diez; los otros parecen haber sido más fácilmente entendidos o aceptados por los penitentes andinos. Por ejemplo, el primer mandamiento, “Honrar a Dios sobre todas las cosas” en los Andes era una tarea difícil de-

221

Amor y violencia sexual de Ward Stavig coloca mucha fe en la insistencia del Inca Garcilaso de que los incas castigaron la sodomía en el Tawantinsuyu (31). Me reservo los comentarios sobre el Inca Garcilaso hasta el Capítulo cinco.

222

Véase también la comparación de Harrison de la lista de Polo de Ondegardo de los pecados andinos con un listado obtenido en las campañas de extirpación del siglo XVII (“*‘True’*

Confessions”, 10-11). A pesar de haber sido removido de la era Toledo, este documento indica que el concepto indígena de “pecado” no incluyó transgresiones sexuales.

bido a la multiplicidad de divinidades sagradas que los andinos adoraban (*Doctrina christiana*, 135). Los sacerdotes estaban conscientes de la propensión de los andinos a deificar muchas fuerzas naturalez e importantes sitios topográficos. Por eso era necesario listar las varias tradiciones religiosas andinas que contradijeron esta creencia católica y que los llevaron a pecar. El transgresor de este mandamiento era “el que adora cualquiera criatura, o tiene ydolos, o guacas, o da crédito a

falsas sectas, y heregías, o sueños, y gueros, que son vanidad, y engaño del Demonio” (ibíd., 135-136). Por supuesto todas estas eran prácticas andinas comunes, muchas de las cuales estaban resistiendo la evangelización colonial.223 No eran pecados para los andinos; por el contrario, eran parte de un sagrado, comportamiento ritual. Notamos el uso de los escritores de prácticas culturales locales, como la adoración de “huacas”, en sus ejemplos para enseñarles a los andinos el nuevo comportamiento.

Otros mandamientos no estaban acompañados de tales narrativas. Por ejemplo, el tercer mandamiento, “Santificar las fiestas”, parece muy similar al mandato andino de respetar el calendario ritual. No se necesita mayor explicación o amenaza divina en el discurso católico para asegurar el cumplimiento, pues las prácticas rituales estaban totalmente engranadas en la conciencia andina. Era meramente una cuestión de cambiar nombres y símbolos. Lo mismo se aplica para el séptimo mandamiento: “no hurtar”. Los incas tenían una ley estricta en contra del robo; por eso, ninguna explicación más elaborada en el catecismo era necesaria.

Sin embargo, los sacerdotes tuvieron que exagerar sus descripciones y castigos para el sexto mandamiento. Como hemos visto, no hay mención de pecados relacionados con el sexo en las culturas

andinas prehispánicas, excepto por adulterio e incesto. De hecho, esos cronistas quiénes trataron el tema están consternados por la diversidad

223

Para una historia de la resistencia indígena a las prácticas de extirpación-de-idolatrías, véase *Idolatry and Its Enemies* de Mills.

de actos de sexo y confundidos por las diferentes identidades sexuales y géneros en las poblaciones indígenas. En los capítulos dos y tres vimos como la sexualidad estaba relacionada con la agencia política femenina y como los practicantes rituales del tercer género practicaban sodomía ritual. Al destacar los severos castigos cristianos que le esperaban a los sodomitas y otros transgresores sexuales, los sacerdotes nos dejan otra pista de cómo estas prácticas fueron consideradas por los andinos prehispánicos. Debido a que el catecismo debía ir hasta el extremo de amenazar con severos castigos corporales y espirituales, esto sugiere que los pueblos indígenas no proscribieron a los actos sodomíticos antes de la llegada de los españoles.

La insistencia de los catequistas por atemorizar a los penitentes para alejarlos del comportamiento ilícito es amplificada en los sermones incluidos en el *Tercero catecismo y exposición de la doctrina*

cristiana por sermones (1585). Estenssoro recuenta como la “palabra”, eso es, explicaciones textuales de la doctrina, fue introducida en el proyecto misionero después de que los medios visuales de los primeros años fal aron (*Descubriendo los poderes de la palabra*, 75-80). Él explica cómo Francisco de Ávila siguió los sermones de 1585 con su propia colección de sermones con la intención de tratar la persistencia de idolatrías en los Andes (ibíd., 82-83). Los dibujos y textos de Guamán Poma dejan poca duda de su opinión sobre la efectiva transmisión de la doctrina a través de sermones, un género que había imitado en sus propios escritos. Él crítica y emula los sermones que escuchó durante su vida, proveyéndonos con un testimonio de recepción indígena de predicación evangélica.224 Uno de sus dibujos describe su entendimiento del infierno e incluye la “*luxuria*” como uno de los pecados y condena a los pecadores una eternidad de “hambre y sed y llanto y crujir de dientes y

224

Para un mayor desarrollo de la relación de Guaman Poma con los sermones coloniales, véase *Guaman Poma* de Adorno. Debemos recordar, claro está, que Guaman Poma no era un penitente andino “típico”, ya que era literato y un cristiano convertido, un ladino.

Mucha de su información sobre las prácticas religiosas y otros elementos de la cultura andina e inca vienen de la experiencia que tuvo como asistente de Albornoz, a quien alaba en su crónica como un buen extirpador de idolatrías.

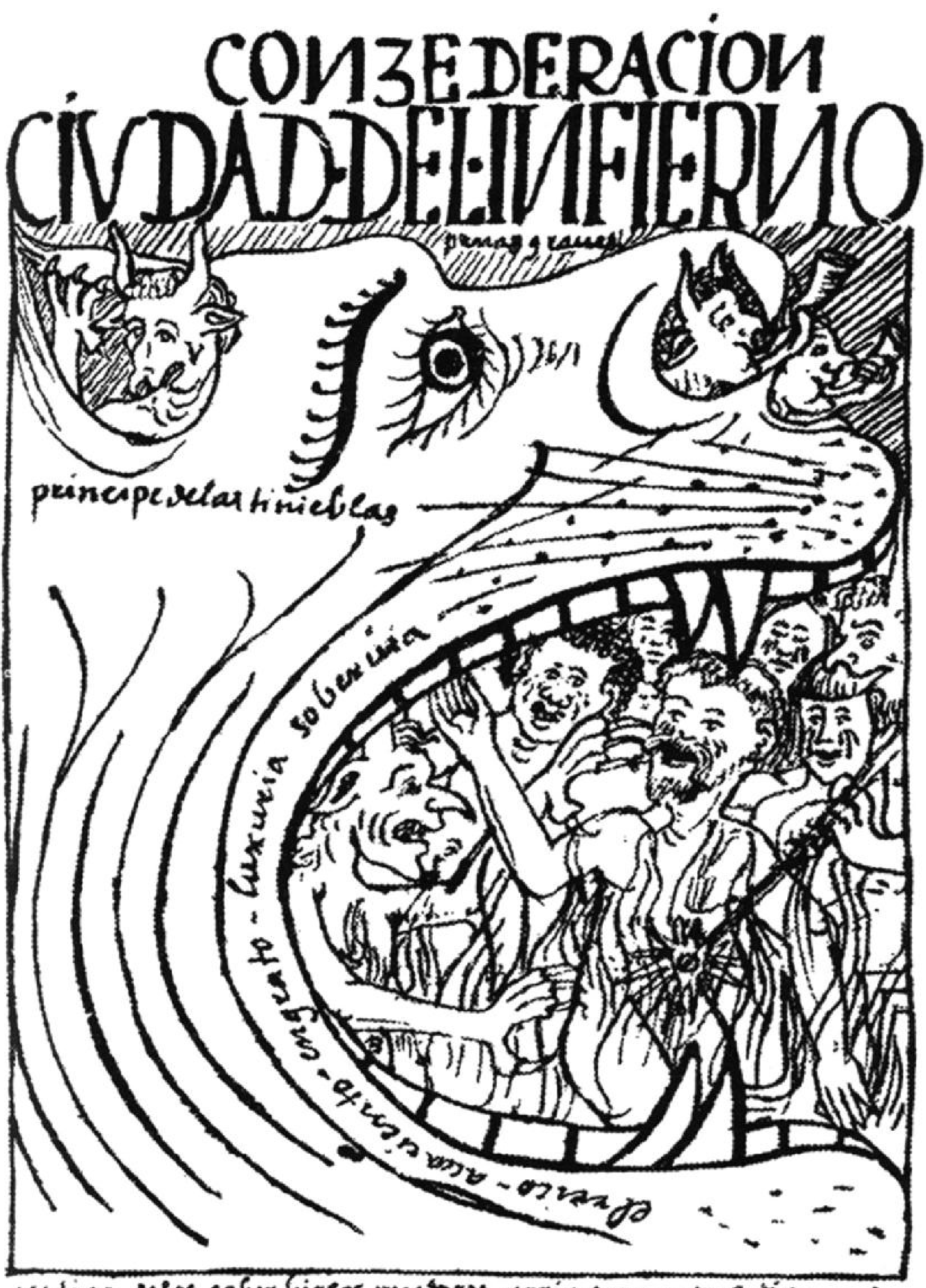
cuchillo dos veces agudos, espíritus creados para venganza, serpientes, gusanos, escorpiones y martillos” (*Primer nueva corónica*, f 942: líneas 778-779) (Figura 10).

El vigésimo tercer sermón incluido en la *Doctrina christiana* andina trata el sexto mandamiento, en donde nuevamente encontramos el tema de la sexualidad sodomítica:

Sermón XXIII del Sexto Mandamiento. En qué se enseña quanto enoja a Dios el adulterio, y como lo castiga, y como el fornicar también con soltera, aunque sea una sola es pecado mortal, y de las otras maneras de luxuria por las cuales castiga Dios, a la nación de los Indios (642).

El sermón está explícitamente dirigido a la población indígena, como está evidenciado por la referencia a las “naciones de indios” en el título de los sermones y por varios otros comentarios en el texto. Nuevamente, estamos confrontados con un documento adaptado al contexto andino, pues los autores se refieren a prácticas culturales específicas que se sabe existieron en los Andes. La primera parte del sermón explica el pecado de adulterio, utilizando ejemplos bíblicos de la ira de Dios hacia los hombres, quienes fornicaban con las esposas de otros y con mujeres solteras. Pero los escritores también

se refieren al contexto colonial, glorificando las leyes cristianas para la protección de lo que ellos consideran los "pobres indios: "y mirad quan buen Dios teneys que aunque seays un yndio pobrecito, no da Dios licencia al español, ni al Corregidor, ni al Rey, ni al mismo Inga si viviera, que costó que vuestra mujer" (ibíd., 643). Junto con los administradores coloniales, el inca, "si viviera", también hubiera tenido que obedecer las leyes cristianas en contra del adulterio, las cuales protegen sus mujeres nativas. Por supuesto, sabemos por Guamán Poma y otras fuentes que las mujeres fueron rutinariamente abusadas por los



castigo delos soberbiosos pecadores y ricos que no temen a dios aqui

Figura 10

Ciudad del infierno. De Guamán Poma, *Nueva corónica y buen gobierno (1615).*

colonialistas y misioneros cristianos.[225] También estaba prohibida la relación prematrimonial andina conocida en español como "amancebamiento", y como "*sirvinakuy*" en quechua, en la cual un hombre y una mujer andinos viven juntos en un "matrimonio de prueba, lo que se convirtió en una de las más resistentes prácticas de cultura sexual andina".[226]

Como si la autoridad del Dios cristiano no hubiera sido suficientemente convincente, en un punto los autores apelan a la memoria de los andinos de la tradición y autoridad prehispánica invocando al inca:

El Evangelio lo dize, y toda la sagrada Scriptura, si no lo creeys no soys cristianos, y aún soys más que bestía si creeys que Dios no castiga a tales peccados, vuestro Inga castigava con muerte al que tomava la mujer de su proximo y le hazía morir rabiando, pues Dios que es

rey del cielo, no castigará mejor que vuestro Inga (ibíd., 647).

El pecaminoso, desobediente indio, es reducido al estatus de "bestia" en esta retórica inflamatoria, un animal incapaz de creer que Dios hubiera castigado a los transgresores del sexto mandamiento, es estimulado a recordar al Inca, tal y como el moro aprecia el entendimiento de Mahoma del pecado original en el manual de confesión de Ayala. La lógica del pasaje es clara: si el penitente no reconoce la autoridad cristiana, entonces posiblemente recordará la del inca, quien supuestamente prohibió esta forma de adulterio en la lista de leyes de moralidad inca reportada por Polo de Ondegardo y otros cronistas. Cuando fue conveniente para los escritores del sermón, la cultura andina se convirtió en un sitio de refuerzo de la moralidad cristiana.

225 Véase

Moon, Sun, Witches de Silverblatt, 132-147, para un sumario de la crítica de Guaman Poma de los oficiales, incluidos los sacerdotes, del abuso de las mujeres.

226

Harrison ha estudiado como los documentos pastorales trataron este delicado tema

("'True' Confessions", 16-18).

Como hemos observado en el catecismo, sin embargo, los andinos no prohibieron el “pecado infame”; por eso, en el mismo sermón no hay apelación a la autoridad inca. En su lugar, la moralidad europea relacionada a la sodomía es introducida en el siguiente pasaje del discurso pedagógico, como se ve en antecedentes considerados antes:

Sobre todos estos peccados es el pecado que l amamos nefando, y sodomía, que es pecar hombre con hombre, o con mujer no por el lugar natural, y sobre todo esto es aún peccar con bestias, con ovejas, o yeguas, que esta grandísima abominación. Si ay algunos entre vosotros que cometan sodomía peccando con otros hombres, o con muchachos, o con bestias, sepa que por esso baxo fuego y piedra apusre [sic.] del cielo, y abraso y bolvio ceniza a que las cinco ciudades de Sodoma y Gomorra. Sepa que tiene pena de muerte y ser quemado por las leyes justas de nuestros reyes de España (ibíd., 651-652).

El uso de la primera persona del plural en la primera oración de este pasaje es notable: “llamamos”. Con esta forma verbal, el sermón sitúa el pecado directamente en el universo moral del colonizador. En lugar de referirse a la autoridad moral prehispánica, este pasaje se debe referir a la tradición cristiana europea, específicamente, la historia bíblica de Sodoma y Gomorra y las leyes de sodomía de la Corona espa-

ñola. La iteración de estas figuras, como lo veremos nuevamente más adelante en la historia oficial del Virreinato de Toledo, se convirtieron en justificaciones para la violenta destrucción de los andinos:

> Sepa que por esso dize la sagrada Scriptura, que destruye Dios a los reynos y naciones. Sepa que la causa por que Dios ha permitido que los indios seays están afligidos y acosados de otras naciones es porque esse vicio que vuestros passados tuvieron y muchos de ustedes todavía teneys. Y sabed que os digo de parte de Dios que si no os emendays que toda vuestra nación perecerá y os acabará Dios y os raera de la tierra (ibíd., 651-652).

Es notable como esta justificación explícita de la invasión y destrucción española de las culturas andinas están vinculada a la sodomía y no a las otras formas de sexualidad. Nuevamente, recurriendo a la tradición escritural judeocristiana, los predicadores afirman autoridad moral para castigar el comportamiento errante de los andinos. La responsabilidad de los andinos sufrientes es transferida a un segmento de la sociedad andina; el omnipotente Dios cristiano permite las aflicciones debido a la vileza de los pecadores “infames”. Aquí podemos apreciar una prefiguración de los “chivos expiatorios” de los sujetos

del tercer género perpetrados por el Inca Garcilaso, discutidos en el próximo capítulo. El pasaje termina con una amenaza de la futura destrucción si los pecadores no cambian sus comportamientos.

Si el catecismo y los sermones fueron principalmente documentos de enseñanza diseñados con propósitos didácticos, los manuales de confesión fueron concebidos como los exámenes que les darían a los misioneros una retroalimentación de sus progresos en evangelización, y posiblemente como control de las conciencias de los penitentes. El manual de confesión que acompaña a la *Doctrina christiana* refleja la misma ideología propugnada en los otros documentos religiosos examinados antes; sin embargo, este representa un contacto más directo entre colonizador y colonizado. El propósito del manual de confesión era, como se anotó en su prólogo, "quitar los errores contrarios que los infieles tienen" (ibíd., 199). Estos "errores contrarios" resultaron de cuan "persuadidos y assentados les tenía el Demonio sus disparates y errores" (ibíd.). El poder del mal tenía que ser combatido con más que solo enseñanza cristiana; los nuevos sujetos coloniales tenían que aprender de sus equivocadas formas antes de que los ideales de la Iglesia pudieran ser aceptados y practicados.

Harrison, en su extensa investigación sobre los manuales de confesión andinos, ha contribuido con un detal ado análisis de la re-

semantización española de las palabras y conceptos quechua utiliza-

dos en el lenguaje de conversión.[227] Su investigación abre una ventana sobre la mecánica lingüística de transculturación, como lo exploraré más adelante, con un enfoque en la sexualidad indígena. Debido a que el trabajo de Harrison también ha explorado la forma en la que la sexualidad indígena fue traída al discurso colonial a través de la "codificación [de] la intimidad heterosexual" en los manuales de confesión (*Theory of Concupiscence*, 139), yo sugiero que esta imposición de normativa de sexualidad cristiana, conjuntamente con el catecismo y los sermones, también silenciaron las prácticas de sexualidad ritual andina y dejaron en el discurso eclesiástico colonial solamente una noción patológica occidental de erotismo indígena entre hombres.

Serge Gruzinski, en su análisis de confesión entre los nahuas de Nueva España, explora los efectos que el discurso confesional tuvo en las concepciones de el a sobre el ser y la sociedad. Como él sugiere, la "confesión también se puede convertir en un instrumento para expresar formas aprobadas por la Iglesia de individualización y culpa, erosionando los lazos tradicionales y las relaciones interpersonales de las sociedades colonizadas" (*Individualization and Acculturation*, 96).

El indígena penitente experimenta a través de la confesión un proceso en el cual es forzado a asimilar un sistema extranjero de moralidad y, al mismo tiempo, asume dos nuevos papeles: como vectores de un individualismo embrionario y como sujeto ideológica y psicológicamente dominado por el confesor católico” (ibíd., 99-100).

La observación de Gruzinski de que el penitente sufre un proceso de individualización cuando entra al confesional es una forma provocativa de considerar el efecto del discurso eclesiástico sobre la subjetividad del tercer género en los Andes. Como se discutió en los capítulos dos y tres, el sujeto del tercer género andino fue vinculado a su comunidad a través de la práctica ritual. En adición a proscribir prácticas profanas de sexualidad sodomítica, los manuales de

227

Véase ibíd.; “Confesando el pecado”; “Cultural Translation”; “Language and Rhetoric of Coversion”; y “Theory of Concupiscence”.

confesión reflejan un tratamiento de sodomía que descontextualizó el comportamiento sexual ritual precolombino divorciándolo de su significado comunal. Al individualizar el acto, las palabras del confesor reposicionaron al ritualista del tercer género en un espacio secular,

removiéndolo del espacio liminal asociado con lo femenino, la agricultura, y la comunicación con los ancestros. No solo era sexo "puesto en el discurso", como Foucault lo señala (*History of Sexuality*, 11), sino, en el caso del confesionario colonial, el "sexo" como era concebido por los andinos, tanto en su manifestación ritual como profana, fue transculturizado. El lenguaje de los documentos evangélicos intentó transformar la cognición de sexo y género precolombina amerindia. Examinaré tres facetas de esta transculturación: cómo el confesional separó al penitente de su comunidad; cómo la confesión lo separó de su práctica ritual; y cómo las nuevas nociones de comportamiento sexual aceptable fueron introducidas.

La "sodomía", como era entendida por los misioneros españoles, no era un concepto traducible a los idiomas andinos hasta que una resemantización de los significadores para la percepción andina del pecado tomara lugar. El análisis lingüístico de Harrison de los términos quechua coloniales utilizados para traducir "pecado" sugiere que la noción completa de pecado en quechua se relacionó a un paradigma moral diferente (*Cultural Translation*, 111-114). Mientras el pecado cristiano significó un rango de posibles transgresiones en relación con el canon textual de las leyes y la regulación de conducta, la noción casi equivalente andina correspondió al curso de una nego-

ciación comunal de obligaciones recíprocas. Los primeros diccionarios coloniales bilingües, tales como el diccionario quechua de González Holguín y el diccionario aimara de Bertonio, representaron dos palabras como equivalentes de pecado: *hucha* y *cama*. Posiblemente debido a que la palabra *cama* tiene una connotación más positiva para los hablantes quechua, *hucha* pronto se convirtió en la palabra quechua más utilizada en los escritos religiosos de los siglos XVI y XVII (ibíd., 114). Sin embargo, como Harrison ha escrito, "*hucha*, como se encuentra en el contexto de la cultura indígena, es muy a menudo asociado con lo

que se debe, pero lo que no ha sido arreglado, un tipo de deuda con la sociedad que se registra en una gran hoja de balance" (ibíd., 112). Esta relación entre individuo y sociedad implícita en la connotación prehispánica de la palabra quechua es también expresada por su uso en otras circunstancias. El trabajo de Gerald Taylor y Tom Zuidema sobre las "transacciones de sociedad" que involucraron las responsabilidades rituales revelan otra instancia en la cual hucha hubiera sido empleada para significar el fracaso de una persona al presentar su imperfecta representación de los deberes rituales (ibíd.). En otro ejemplo de transgresión andina, la palabra "enfatizó que las acciones del individuo subvirtieron el bien común; uno trabaja por el beneficio

propio (por el suyo)" (ibíd., 113). Harrison termina su explicación de los términos recordándonos que el penitente en su ejemplo del sermón del siglo XVII utiliza hucha en su confesión, pero se resiste su resemantización católica al expresar su "inocencia" (óp. cit., 114, 124).

Lydia Fossa aporta a nuestro entendimiento de *hucha* al explorar su uso en la relación de Cieza de León sobre la ceremonia Capacocha, aislando la ideología que nubló su significado original. En el contexto de este ritual anual en el cual oráculos de alrededor del Tawantinsuyu se reunieron en el Cuzco para "consultar" con el Inca y sus altos sacerdotes, el *hucha* era la consulta (*Leyendo hoy a Cieza de León*, 39-40). Aquí, nuevamente, es más evidente la naturaleza recíproca de la transacción social entre el inca y el oráculo. Como hemos visto en capítulos previos, las relaciones entre huacas y practicantes rituales andinos, tanto en mitos como en crónicas, fueron muy a menudo caracterizadas en términos sexuales, metafórica y literalmente, y algunas veces a través de sodomía ritual. Posiblemente porque estos tipos de actividades rituales fueron consideradas idólatras, el término *hucha* fue adoptado por los misioneros como el equivalente de "pecado" (ibíd., 40) y, como veremos más adelante, fue utilizado para traducir "sodomía".

El término, aculturizado como era, estuvo en el discurso co-

lonial y fue continuamente utilizado para expresar las diferentes trans-

gresiones proscritas por los misioneros católicos. Así, el concepto indígena es mal representado, no solo en el dominante discurso español, sino también en el subyugado quechua. La transculturación discursiva ocurre en el quechua porque el lenguaje escrito en sí mismo es un producto de práctica colonial.[228] Esta noción de pecado será transmitido en posteriores escritos en los Andes, en textos producidos en lenguas coloniales y por varios sujetos coloniales: en español y quechua por españoles, criollos, mestizos y ladinos. El uso del término *hucha* para expresar la idea cristiana de pecado transformó la cognición de los penitentes indígenas de transgresión de una obligación ritual o comunal a acciones individuales que, en el todo, no fueron consideradas ofensas en los Andes precolombinos.

Lo que había sido dicho acerca del pecado en general podría ahora ser aplicado específicamente a asuntos de sexualidad y, en este caso particular, a la sodomía. Harrison ha observado que “de manera creciente, él *huchal ícuni* se convierte en un sinónimo para la transgresión sexual, a pesar de que había muchos otros verbos perfectamente adecuados en el quechua” (*True Confessions*, 15). El a señala que la adi-

ción del sufijo “lli” al nombre de hucha “compone la noción de pecado, ya que denota que un individuo toma las características indicadas por el nombre, una transformación traída por el individuo en sí mismo (Cusihuamán, 1976: 7, 11, 14, 196). Así, a través de sufijos, la responsabilidad propia individual para el pecado pudo haber sido enfatizada en la traducción de la doctrina católica” (ibíd., 15). Aquí podemos ver la mecánica gramatical detrás de la transculturación discursiva de un concepto de transgresión colectiva a un concepto de pecado individualizado. El uso del sacerdote de este verbo necesariamente sugiere al hablante quechua una relación íntima entre su acción y la moralidad. La responsabilidad con la comunidad es desenfatizada, y la subjetividad individual del penitente es enaltecida. Cualquier relación que un

228

Véase Mannheim (*Language of the Inca*), quien ha mostrado que este es el caso en su estudio del quechua colonial.

acto sexual pudiera haber tenido con la tradición comunal, tal como la ritualidad andina, es rota. Recordemos los comentarios del narrador del *Manuscrito de Huarochirí* cuando se refiere a las uniones sexuales de las huacas; en el quechua original, usa la palabra *hucha*, otro indi-

cio que se había difundido ampliamente la traducción para inicios del siglo XVII.229

De hecho, el diccionario de González Holguín lista otras palabras quechua para la fornicación: (*Yoccuni:* tener cópula hombre o animal con hembra o fornicar hombre [*Vocabulario*, 369]; *Puñuni*: dormir [296]; *Purini:* andar, caminar [297]; *Huchallicuni:* Pecar" [200]. Solamente el último verbo indica pecado; los otros parecen ser eufemismos para el acto sexual. Al escoger *hul achicuni* para significar actos sexuales pecaminosos, el sacerdote aisla la praxis sexual de su contexto comunal indígena.230 Cuando discuten la sodomía, los traductores utilizan *Hul achicuni* en combinación con otras palabras quechua descriptivas del acto sexual. Por ejemplo, en el sermón analizado arriba, la frase "sobre todos estos pecados es el pecado que llamamos nefando, y sodomía, que es pecar hombre con hombre, o con muger no por el lugar natural" (*Doctrina christiana*, si 151) es traducido al quechua como *Cay tucuy huchacunamantapas hua [ss] a hucharacmi hatunin huchaca, cari pura hua [ss] anacuc mananispa huarmicta huah [ss] ac, chaymi ancha hatun huchacta huchal icun.* La expresión, "éste es el pecado más grande posible" es glosada utilizando *hul achicuni*, mientras que "sodomía" es procesada utilizando *hucha* en combinación con *cari pura* (entre hombres) y *hua* [ss] a, la cual es definida en el 229

Por ejemplo, en el capítulo 30 del *Manuscrito de Huarochirí*, cuando las dos huacas “pecaron juntos”, en quechua el término utilizado es “*huchallicorcanu*”. Salomon comenta en su nota sobre la traducción que este es el uso del narrador de un “término colonial orientado a la vergüenza” (134n 741).

230

Harrison ha explorado este mismo fenómeno con el tema del matrimonio de prueba, demostrando que al perseguir y prohibir esta práctica andina, los misioneros desplazaron la estructura de la familia extendida del ayllu con las nociones occidentales de una familia nuclear predicada sobre la institución del matrimonio (“‘True’ Confessions”, 18).

diccionario de González Holguín como “las anclas (ancas) de la bestia”

(ibíd., 184).

Además de divorciar el significado ritual de sodomía de la memoria indígena, la maniobra semántica llevada a cabo por los misioneros y los lexicógrafos nos deja con un léxico colonial nulo: no existe palabra registrada para sodomía en los lenguajes indígenas que no refleje actitudes occidentales.231 Todas estas expresiones de los diccionarios llevan la marca de la ideología europea, la cual ofusca las concepciones precolombinas de la sexualidad andina, así como también la sodomía ritual andina.

231

Los diccionarios y documentos eclesiásticos analizados en este estudio reflejan el lenguaje hablado de ciertas regiones geográficas de los Andes en ciertas

épocas, y no necesariamente esas regiones o épocas donde y cuando la praxis sodomítica ocurrió. Por ejemplo, *Vocabulario* de González Holguín fue compuesto de sus experiencias lingüísticas en el Cuzco, donde él vivió por un corto tiempo entre 1581 y 1586, antes de moverse a otras misiones. Por eso, él reunió su vocabulario unos cincuenta años después de la invasión europea y durante el periodo de más intensa evangelización. Su lexicón estaba escrito con el expreso propósito de ayudar a los misioneros en el proceso de evangelización y en la extirpación de idolatrías, un movimiento que comenzó justo cuando su texto fue publicado. Como jesuita, su ideología era un tanto diferente de la de su predecesor dominico, Domingo de Santo Tomás, aunque después en su vida comenzó a defender a los amerindios y otras misiones de los duros regímenes de trabajo españoles. Como Harrison nos recuerda, “incluso los lingüistas del periodo colonial quienes fueron los más iluminados y simpatizantes de la difícil situación de los indios andinos escribieron diccionarios que sirvieron para incorporar hegemónicamente a los nativos dentro de los sistemas europeos de epistemología y ética” (“Language and Rhetoric of Conversion”, 3).

El prólogo de González Holguín al segundo volumen de su diccionario nos da una pista de qué tan selectivo fue su lexicón. El admite que dejó fuera de su diccionario algunas palabras que consideró “curiosas” u “ostentosas” (*Vocabulario*, 376). Esta referencia a discursos ostentosos podría haber sido al lenguaje de la corte de los incas, el cual es una mezcla de palabras incorporadas por la elite inca de muchas regiones, el mismo discurso evitado por los escritores de la *Doctrina cristiana* (Mannheim, *Language of the incas*, 179).

¿Pudo este haber sido un espacio cultural en el cual palabras de sodomía ritual hubieran sido encontradas? ¿Hubiera sido una palabra indígena para sodomía ritual interpretada como meramente curiosa? ¿Hubiera sido tal palabra vista como anticuada, dado que los españoles habían establecido hegemonía sobre la región del Cusco para la época de la llegada del lexicógrafo, limitando por eso las oportunidades para que él atestiguara rituales de sodomía? Estas preguntas son imposibles de contestar, pero nos dejan con el recordatorio de que los diccionarios están lejos de ser perfectas fuentes de información cultural.

Mientras la *Doctrina christiana* estuvo dirigida a los indíge-

nas andinos, la historia oficial del régimen de Toledo fue escrito para lectores europeos. La *Historia índica* marca un escenario clave en la transculturación del género y sexualidad andinos, uno en la cual la agencia de los informantes nativos en proteger su conocimiento cultural continúa para contribuir a una representación de cultura autóctona que tergiversa el significado prehispánico. El régimen colonial ha recogido información y con el a ha comenzado a regular el género y la sexualidad andinos. Ahora la historia tiene que ser contada en narrativa histórica, una que justifique los discursos de colonialidad que moldearon la composición de la narrativa. Pedro Sarmiento de Gamboa representa otro paso en la transculturación de la sexualidad ritual y de la subjetividad de género liminal, la cual se convirtió permanentemente en "falsedades persistentes" en la literatura andina y el discurso histórico, como veremos en el capítulo cinco.

Mama huaco, la tirana *queer:* abyección de lo femenino en Sarmiento de Gamboa

Pedro Sarmiento de Gamboa fue un importante contribu-
yente a la respuesta colectiva del virrey Toledo a la crítica de Bartolomé de Las Casas sobre la colonización española. Sarmiento, a quien MacCormack agrupa con Cieza y Betanzos como "más metódico y reflexivo" que los escritores anteriores (*Religion in the Andes*, 81) escribió

una historia del Imperio inca, *Historia índica* (1572), compilando los testimonios de informantes nativos de la región del Cuzco. Él entrevistó "a más de cien *khipukamayuqs*" para su historia, comisionado por Toledo (Urton, *History of a Myth*, 19), y al final del documento, 42 "notables" de los *panaqas* (linajes) del Cuzco, afirmaron su veracidad firmando sus nombres.232 Aunque la información se juzgó como una

232 Véase

History of a Myth de Urton, 65-66. También puede verse la introducción a la traducción del texto de Sir Clements Markham (*History of the incas*).

de la más confiable y original de todas las historias (Sánchez, *Literatura peruana*, 145), su narración está cargada con la ideología de justificación toledana, la cual busca describir a los incas como usurpadores tiranos del poder y por eso regentes ilegítimos de los pueblos andinos. En juego estaba el derecho de los monarcas españoles a gobernar los Andes. En el análisis que sigue deberemos ver cómo la representación de género y sexualidad se convierten en una herramienta ideológica en la justificación de Sarmiento de la conquista española, y cómo las más complejas nociones indígenas de la subjetividad del tercer género fueron glosadas como comportamientos patológicos.

Como Antonio Cornejo Polar ha sugerido, el discurso colonial andino en las crónicas está caracterizado por su heterogeneidad y está compuesto de dos influencias principales: por un lado, el universo de los conquistadores, misioneros y autoridades coloniales; y, por el otro, el universo de los pueblos indígenas andinos.233 Es la convergencia de los dos universos, una mezcla de tradiciones textuales y orales, que resultó en la *Historia índica* de Sarmiento. Cornejo Polar formuló esta teoría de literatura peruana, con sus raíces en el discurso colonial bajo análisis, proponiendo que el productor, el texto y el receptor pertenecían a un universo (i.e., la tradición literaria occidental), mientras que el referente del texto perteneció al universo del Otro (i. e., la cultura indígena andina). No obstante, si tomamos en consideración la participación de los informantes indígenas en la escritura del texto, entonces el productor debe ser caracterizado no solo como un sujeto escribiendo desde una perspectiva literaria y tradición religiosa española-europea, sino también como uno siendo influenciado por la cultura indígena transmitida de la tradición oral. Como me he esforzado hacer con mi análisis de los testimonios de la visita, creo que es importante hablar nuevamente acerca de cómo la tradición oral de los informantes andinos se transculturizaba en la transcripción de los cronistas y la interpretación de la mitohistoria andina.

233

Véase Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, especialmente el capítulo uno.

Michael J. Horswell

310

Sarmiento no simplemente ignora la tradición oral andina,

ni tampoco inventa lo que es conveniente para su narrativa, sino que

él se apropia del simbolismo mítico andino para reflejar una ideología de género postridentina que justifique la conquista y la colonización. Él abre su crónica con un prefacio dirigido a su lector destinado, el Rey Felipe II, y con alabanza a su más inmediato patrón y supervisor, Francisco de Toledo. De estos primeros pasajes entendemos el subtexto de su historia entera de los incas: recolecta información de los andinos colonizados que desaprueba los alegatos de los lascacianos, los defensores de los amerindios, aquellos quienes “comenzaron a dificultar sobre el derecho y título que los reyes de Castil a tenían a estas tierras” (óp. cit., 196).[234] Sarmiento, refiriéndose al auspicio del padre de Felipe II, Carlos V, de los debates de Val adolid (discutidos en el capítulo dos), cuestiona a aquellos quienes abogaron por el reconocimiento de los incas como soberanos de la región, afirmando que sus opiniones se formaron basándose en información imprecisa recolectada por los primeros gobernadores quienes

(…) no hicieron las diligencias necesarias para informar de la verdad del hecho [y de] ciertas informaciones del obispo de Chiapa [Las Casas], que, movido de pasión contra algunos conquistadores de su obispado, con quien tuvo pertinancisimas diferencias…, dijo cosas de los dominios de esta tierra a vueltas de los conquistadores

de el a, que son afuera de lo que las averiguaciones y probanza ju-

rídicas se ha visto y sacado en limpio de hilo que sabemos los que

habemos peregrinado todas las Indias (óp. cit., 197).

Censurando implícitamente el hecho de que de Las Casas

nunca viajó al Perú, Sarmiento ignora el extenso conocimiento de se-

gunda mano de Las Casas de la región andina, el cual está resumido en

234

Las traducciones al inglés están tomadas de la traducción del texto de Markham (*History of the incas*), excepto en donde se anota. El lector esté prevenido de que la traducción de Markham tiene varios errores que pueden llevar a malos entendidos. He corregido esos pasajes cuando sentí que la traducción afectaba el significado e interpretación del original.

De las antiguas gentes del Perú basado en las lecturas del obispo de Xe-

res, Astete, Cieza de León, Molina y otros. La observación de Sarmien-

to ilustra su estrategia discursiva de desacreditar aquel as crónicas e

historias que precedieron la suya en tanto que crea la "necesidad" de

nueva evidencia. Más sutilmente, quizás, es su movimiento discursivo

para privilegiar el discurso legal sobre el conocimiento protoetnográfi-

co tal como el producido por Cieza de León y de Las Casas.

Sarmiento yuxtapone el conocimiento de los apologistas y la

actitud sedentaria y ociosa de los primeros gobernadores con la famo-

sa ronda de visitas de Toledo por la colonia. En adición a sus observaciones de primera mano, Toledo envió a su secretario e intérprete con el Dr. Gabriel de Loarte, confidente de Toledo, quien fue instrumental en el establecimiento de las reducciones en Huarochirí. Ellos viajaron al valle del Yucay en la visita, cuyo cuestionario consideramos antes y a otras regiones para entrevistar a andinos ancianos con el objetivo de recolectar información sobre los incas.[235] Como el análisis anterior lo ilustra, las preguntas fueron redactadas de tal manera como para probar que los incas habían sido regentes tiranos sobre el valle y, por eso, la conquista española estaba justificada. Esta información forma la base de la historia de Sarmiento, y él representa estos reportes como verdaderos retratos del pasado prehispánico:

Y así en la visita general que por su persona viene haciendo con mucha suma de testigos, con grandísima diligencia y curiosidad examinados, de los más principales ancianos y demás capacidad y autoridad del reino y a un de los que pretenden ser interesados en ello, por ser parientes y descendientes de los ingas, la terrible, envejecida, y horrenda tiranía de los Ingas, tiranos que fueron en este reino del Perú, y de los curacas particulares de los pueblos de él, para desengañar a todos los mundo que piensan que estos dichos

235

Véase Arthur Franklin Zimmerman, *Francisco de Toledo*, 91-106.

Ingas fueron reyes legítimos y los curacas señores naturales de esta tierra (ibíd., 198).

Como vimos en el análisis de los reportes de la visita, estos testimonios transcritos deben ser leídos con cautela. Urton ha establecido que los informantes de Sarmiento fueron agentes en el registro de la historia prehispánica, narrando una versión local del mito de creación andino más que una versión imperial. Así, Paucartambo fue establecido en el canon literario como un sitio de origen Inca, el cual legitimizó los posteriores reclamos de los informantes de privilegios coloniales, tales como libertad de las obligaciones de tributo (Urton, óp. cit., 18-40). Habiendo postulado que los incas y los regentes locales contemporáneos conocidos como *curacas* fueron tiranos, Sarmiento lista los vicios y las costumbres a los cuales los andinos eran supuestamente subyugados, dándoles crédito a los monarcas españoles por ponerle un alto a tales prácticas:

Y de más de esto, de sus tiránicas leyes y costumbres se entenderá el verdadero y Santo título que Vuestra Majestad tiene, especialmente a este reino y reinos del Perú, porque Vuestra Majestad y sus

antepasados reyes santísimos impidieron sacrificar los hombres inocentes y comer carne humana, el maldito pecado nefando, y los concúbitos indiferentes con hermanas y madres, abominable uso de bestias, y las nefarias y malditas costumbres suyas; porque a cada uno mandó Dios de su prójimo, y esto principalmente pertenece a los príncipes, y entre todos a Vuestra Majestad (óp. cit., 199).

Aquí la letanía de deshumanizadoras acusaciones parece responder directamente a las primeras afirmaciones de los apologistas de que los incas habían evolucionado más al á de estas pasadas prácticas "incivilizadas". Esto nos recuerda las observaciones de Cieza de León que trataron de dejar a los incas apartados de los pueblos andinos no conquistados por ellos. Incluido aquí está el "maldito pecado", y, como vimos en la *Doctrina christiana*, el discurso toledano repite la vindicación de la invasión y colonización inscribiendo esta práctica como

pecado e ignorando la naturaleza ritual de la praxis sexual y la subjetividad de tercer género en la tradición andina. En la continuación de este pasaje, Sarmiento recurre a las autoridades europeas, adoptando el argumento de la ley natural, el cual analizo en el capítulo dos, como la justificación para la guerra de España en contra de los indígenas

andinos:

Unicamente por lo cual se les pudo hacer y dar guerra y prozeguir por el derecho de el a contra los tiranos, y aunque fueron naturales y verdaderos señores de la tierra y se pudieron mudar señores e introducir un nuevo principado, porque por estos pecados contra natura pueden ser castigados y punidos, aunque la comunidad de los naturales de la tierra no contradijesen a tal costumbre ni quieran ser por esto los inocentes vengados por los españoles, porque en este caso no son de su derecho, de tal manera que a sí mismos o a sus hijos pueden entregar a la muerte, porque pueden ser forzados a que guarden ley de naturaleza, como lo enseña el arzobispo de Florencia e Inocencio y lo confirma fray Francisco de Vitoria en la relación que hizo de los títulos de las Indias (ibíd., 199).

El lector es dejado con una noción truncada de género andino, una construcción patológica que agrupa a todos los indígenas andinos dentro de una categoría regulable de pecador y bárbaro. Debido a que los nativos permitieron ostensiblemente tal comportamiento "barbárico", el cual estaba evidenciado en algunos de los reportes de visita de Toledo, los españoles están justificados en su destrucción de la sociedad andina. Sarmiento reconoce que la actitud permisiva de la comunidad andina hacia la sexualidad sodomítica, reflejada en los

reportes de visita de Toledo, como una razón para que los españoles tengan el deber de intervenir y usurpar la soberanía Inca. La única norma aceptable era la copulación procreativa dentro de los confines de la institución del matrimonio. Cualquier desviación de esta norma racionalizó castigo.

La expresión de Sarmiento de la ideología de género toledana está todavía más clara en sus versiones de mitos andinos. El menciona hacer una selección de las narrativas orales que escuchó mientras estaba en el sur de los Andes y solamente incluye un pequeño número de mitos. Hay dos mitos que sobresalen como una ingeniosa manipulación de los valores andinos de género y sexualidad y proveen un contraste de dos versiones de feminidad andina: una versión que representa el ideal de la mujer cristiana, europea; y otra que representa una amenaza a ese ideal. Como el lector se dará cuenta, Sarmiento revierte el retrato de lo no-inca y de lo inca que observamos en la crónica de Cieza de León (analizada en el capítulo dos). Tal y como en el análisis de los gigantes sodomitas, aquí nuevamente podemos apreciar cómo los mitos indígenas fueron manipulados con propósitos ideológicos, un proceso de transculturación en el cual los informantes indígenas y

los historiadores españoles contribuyeron a la creación de un cuerpo literario heterogéneo. La inherente alteridad *queer*, eso es, la subversión de la lógica cultural dominante, tanto en lo originario como en el nuevo dominio hegemónico de este proceso, es evidente. Los productos de transculturación nunca se parecen precisamente a las culturas de sus predecesores.

El primer mito, una idealización de los ideales patriarcales y heteronormativas, es el recuento de Sarmiento de la “fábula” de los “hermanos cañaris”, quienes sobrevivieron una inundación en la provincia de Quito, en el distrito de Tomebamba. Mientras los dos hermanos están plantando semil as en la cima de la montaña que los salvó de las crecientes aguas, “unos panesitos y un cántaro de chicha” (ibíd., 207) misteriosamente aparecen. Al investigar, los hermanos descubren a dos mujeres preparándoles comida:

> Y estando aguardando, vieron venir dos mujeres Cañares, y guisáronles la comida y pusiéronsela donde solían. Y queriéndose ir, los hombres les quisieron prender; mas el as se descabulleron de ellos y se escaparon. Y los Cañares, entendiendo el yerro que habían hecho en alborotar a quien tanto bien les hacía, quedaron tris-

tes, y pidiendo al Viracocha perdón de su yerro, les lograron que les tornase a enviar aquel as mujeres al darles el mantenimiento que solían. Y el Hacedor se lo concedió, y tornando otra vez las mujeres, dijeron a los Cañares: “El Hacedor ha tenido por bien de que torno hemos a vosotros, porque no os murais de hambre”. Y les hacían de comer y servían. (ibíd., 207).

Así, los cañaris fueron salvados de la desesperante soledad y, potencialmente, de emparejamientos *queer*. No hay excusa para gigantes sodomíticos aquí. A través del regalo divino la mujer se convierte en ayudante del hombre.

Mientras el mito Huarochirí, analizado en el capítulo tres, sugiere la autonomía de las mujeres prehispánicas y la agencia de las mujeres en establecer relaciones complementarias recíprocas, aquí el agente de tal emparejamiento se convierte en “Viracocha”, quien, en el lenguaje del cronista, se acerca a un Dios omnipotente de una sociedad monoteísta. Aquí la norma andina de diversidad de deidades y una divinidad primordial andrógeno, presente en el Huarochirí y otras fuentes, es reducida a “el Hacedor” (el [hombre] Creador). Muy diferente a las costumbres sexuales mostradas en el Huarochirí, aquí un discurso cristianizado representa a las mujeres como puras hasta que la intervención divina las lleva a los hombres. En la versión de este mito cañari

recontado por Cristóbal de Molina, los salvadores de los hombres son guacamayos, no mujeres (31). Sarmiento registra un mito que establece un código heteronormativo de conducta sexual con la introducción de la diferenciación de género y, posteriormente, procreación:

Y tomando amistad las mujeres con los hermanos Cañares, él uno de ellos hubo ayuntamiento con la una de las mujeres. Y como el mayor se ahogase en una laguna, que allí cerca estaba, el que quedó vivo se caso con la una y la otra la tuvo por manceba. En las cuales hubo diez hijos (ibíd., 208).

Esta representación de las mujeres cañari como naturalmente castas se contrasta mucho con la descripción de Cieza de la lascivia femenina, de la cual él escribió para defender a los "buenos incas" en relación con los pueblos no incas. Estos "buenos indios", los cañaris, debemos recordar, fueron conquistados por los incas.

Esta visión de la mujer andina no inca sirvió como una introducción ingeniosa a la descripción de Sarmiento de la mitohistoria inca. Su narración de la fundación de Cuzco enfatiza el papel de la mitad femenina de la pareja mítica fundacional inca, Manco Capac y Mama Huaco, quienes "comenzaron a poblar y tomarles las tierras y

aguas contra la voluntad de los Guayas… e hicieron en ellos muchas crueldades" (ibíd., 218). La figura ambigua que analicé en el último capítulo, Mama Huaco, viene a personificar sutilmente la desviación y tiranía en la historia de Sarmiento.

Cierro mi discusión de transculturación en el periodo de

Toledo con una consideración de cómo un sujeto *queer* como Mama Huaco, que emerge de los escritos de colonialidad como una figura indígena ambigua en las fuentes indígenas y ladinas, es dejada en la historia oficial como un Otro monstruoso. En la versión de Sarmiento de este mito, Manco Capac toma un papel menos prominente en ciertas acciones atribuidas a su pareja/esposa, Mama Huaco. Es el a "fortísima y diestra" quien se apropia de la mítica vara dorada que en otras versiones es ejercida por Manco Capac, aunque Sarmiento admite la ambigüedad (ibíd., 217). Es el a quien penetra la fecunda tierra del valle del Cuzco con su fálico símbolo de poder y fuerza masculina (ibíd., 217). Sarmiento, además, es uno de los únicos historiadores que le da a el a líneas de diálogo, de manera que escuchamos su voz amonestando violentamente a su hermano Ayar Cachi, de quien el a y el resto del clan se deshicieron por ser el problemático hermano embustero: "y como Ayar Cache rehusase la vuelta, levantóse en pie su hermana Mama Guaco, y con feroces palabras reprehendiéndole dijo: '¡Cómo tal cobardía ha de

parecer en un tan fuerte mozo como tú!'" (ibíd., 215).

Con estas imágenes, Sarmiento presenta la noción de que la usurpación ilegal de los incas fue perpetrada por una mujer varonil, transgresivamente masculinizada. La culpabilidad de estas acciones causada por su gran crueldad es asignada más a lo femenino que al género masculino en la descripción grotesca de Mama Huaco:

Y cuentan que Mama Guaco era tan feroz, que matando un indio Gual a le hizo pedazos y le sacó el asadura y tomo el corazón y bofes en la boca, y con un haybinto –que es una piedra atada en una soga, con que el a peleaba– en las manos se fue contra los Gual as con diabólica determinación. Y como los Gual as viesen aquel horrendo e inhumano espectáculo, temiendo que de ellos hiciesen lo mesmo, huyeron, ca simples y tímidos eran, y así desampararon su natural. Y Mama Huaco y Manco Capac, visto la crueldad que habían hecho y temiendo que por ello fuesen infamados de tiranos, parescioles no dejar ninguno de los Gual as, creyendo que así se encubriría. Y así mataron a cuantos pudieron haber a las manos, y a las mujeres preñadas sacaban las criaturas de los vientres, porque no quedase memoria de aquellos miserables Gual as (ibíd., 218).

Mama Huaco es representada en términos diabólicos: lo femenino es transformado en algo amenazante y destructivo. La violencia de este acto fundacional se incrementa hasta tal punto que los incas no solo exterminaron a los autóctonos gual as, sino que también mataron a mujeres embarazadas y comieron órganos humanos. El infanticidio, canibalismo y la tiranía marcan la identidad de los incas. Con el foco narrativo sobre Mama Huaco, cualquier noción de complementariedad de género es malrepresentada; la demoniaca, inhumana mujer, podría literalmente comerse a los sumisos cañaris retratados en el primer mito de Sarmiento.

La implicación es que incluso las mujeres incas eran depravadas y tiranas, rehusándose a mantener el papel tradicional del hogar. Esta desnaturalización de Mama Huaco va hasta el extremo de negar su fecundidad en la fundación de la línea matriarcal inca: Sarmiento atribuye el primer nacimiento de Manco Capac a otra hermana, Mama

Ocllo, y no a Mama Huaco. Nos quedamos con la imagen occidental arquetípica de la mujer amazónica: Mama Huaco como caníbal y no reproductora, una transgresora del patriarcado heteronormativo.

Como protagonista en el mito fundacional de la civilización

Inca, Mama Huaco funciona metonímicamente para sugerir que la barbaridad femenina se extendió a través de la región y representó una amenaza para los valores cristianos de los conquistadores o los andinos protocristianos. La implicación es que, si los incas actuaron de tal manera para fundar su ciudad imperial, destruyendo a los "buenos" indios, tales como los cañaris (la secuencia narrativa sugiere relacionar a todos los pueblos no incas como una behetría benevolente), entonces la conquista y colonización españolas de los Andes fue completamente justificable. Después de todo, como Sarmiento lo prueba con su representación retórica de la figura inca, los incas rompieron las leyes de la naturaleza.

Lo que es posiblemente más interesante acerca de esta narrativa, sin embargo, es como los vestigios de la cultura de género andina se emplearon en la retórica de Sarmiento. En estos fragmentos de cultura de género prehispánica encontramos la heterogeneidad del discurso colonial y entendemos mejor la transculturación de género y sexualidad. Mamá Huaco es un excelente ejemplo de este fenómeno, por lo que hemos visto en el último capítulo, el a parece haber sido un arquetipo de género ambiguo en la tradición mítica andina. Sarmiento toma los fragmentos de la tradición oral, incluyendo voces de los no incas conquistados, así como también aquellos de algunos de sus

informantes locales, y construye a Mama Huaco para servir sus propósitos ideológicos. Esos elementos de lo que podríamos considerar la subjetividad prehispánica de Mama Huaco, es decir, su papel como mujer guerrera, su liminalidad de género como la guardiana del maíz durante la temporada estéril, su posicionamiento simbólico como un *ipa*- se convirtió, posiblemente con la ayuda de informantes locales con sus propias agendas políticas en mente, en el perfecto objeto para la representación de los incas como tiranos de Sarmiento. La compleji-

dad de su posición en la mitohistoria inca que apreciamos después de reconstruirla de múltiples fuentes está simplificada y demonizada en la historia oficial de Toledo.

Una comparación con dos de los contemporáneos de Sarmiento substancia mi punto. Juan de Betanzos ofrece una versión de los mismos eventos descritos por Sarmiento en su *Suma y narración de los Incas* (1551), pero sin demonizar a Mama Huaco. A pesar de que los dos historiadores extrajeron su información acerca de los incas de fuentes similares, Betanzos tiene una relación más íntima con la cultura indígena del Cuzco debido a su matrimonio con una prima del inca Atahualpa y su profundo conocimiento del quechua.[236] Notamos un

simple y más directo estilo en el cuento de Betanzos; ya que como él mismo observó, su narrativa falta de “estilo gracioso y elocuencia suave” (*Suma y narración*, 8). Betanzos explica y justifica este estilo en una carta de presentación al virrey Mendoza diciendo que desea permanecer como un “traductor fiel” de los nativos andinos (ibíd.). Es también importante anotar que su locus de enunciación es la casa indígena de su familia andina, no el cabildo del gobierno colonial. Si Sarmiento representa la autoridad colonial en su relación con Francisco de Toledo, Betanzos está más alineado con la cultura inca debido a su matrimonio con una ñusta incaica, la “princesa” inca Cuxirimay Ocllo, bautizada con el nombre de doña Angelina Yupanki. Ya que el a era prima de Atahualpa, Betanzos tiene acceso a la clase regente inca, y por eso a los *quipucamayocs* del Tawantinsuyu inca. Su dominio del quechua, el cual había aprendido antes de llegar al Perú en las escuelas de lenguaje indígena de Santo Domingo y en sus primeros años en la colonia peruana, le sirvió bien en la escritura de su historia. En Betanzos, hay una ausencia de la retórica Toledana que observamos en Sarmiento:

236

El trabajo de Lydia Fossa, presentado en la conferencia de la Latin American Studies Association en Guadalajara, México, en abril de 1997, resalta el substrato quechua de la narrativa de Betanzos.

(…) la mujer de Ayarcache (el que se perdió en la cueva) llamada Mamaguaco dio a un indio de los deste pueblo de coca un golpe con unos ayllos y matólo y abrióle de presto y sacóle los bofes y el corazón y a vista de los demás del pueblo inchó los bofes soplandolos y visto por los indios del pueblo aquel caso tuvieron gran temor e con el miedo que habían tomado luego en aquel a hora se fueron huyendo al valle que llaman el día de hoy Gual a (ibíd., 20).

Lo que Sarmiento retrata como canibalismo, en Betanzos toma un carácter más simbólico o ritual, en el cual los pulmones del derrotado gual a son inflados, no comidos, una posible referencia a las prácticas de adivinación andinas. Los gual as huyen y no son exterminados; ningún infanticidio es reportado. La otra diferencia significativa entre las dos versiones es que Mama Huaco en Betanzos es emparejada con Ayar Cachi, el hermano de Manco Capac. Los informantes de Betanzos no asocian el poder de Mama Guaco con el patriarca inca, sino con la figura del embustero, Ayar Cachi. Si entendemos a Ayar Cachi como el símbolo andino del desorden, como Urbano ha sugerido (*Wiracocha y Ayar*, liv), entonces desde esta fuente podemos entender a Mama Huaco como la contraparte femenina de esta figura y el cuento moral de cautela que la figura del embustero personifica. En esta forma, el ideal de complementariedad andino es mantenido y el de

balance es enfatizado. Recordamos que el arquetipo prehispánico de el a fue ambiguamente de género liminal, debido a que el a representó la esterilidad en el calendario agrícola, eso es, la época improductiva del año. En Betanzos, parece ser que su persona de mujer guerrera es recordada, pero es balanceada por su práctica adivinatoria y posición complementaria con el Ayar Cachi.

El celebre escritor mestizo Inca Garcilaso de la Vega, de quien discutiré más extensamente en el capítulo cinco, fusiona dos figuras femeninas andinas quienes son comúnmente representadas como hermanas, Mamá Huaco y Mamá Ocllo, nombrada pareja de Manco Capac, Mama Occlo Huaco. En su esfuerzo por armonizar las dos culturas de su patrimonio y recuperar el honor de los incas cuestionado por

el discurso antiinca de Toledo y Sarmiento, el inca Garcilaso describe a Mama Ocllo Huaco como un símbolo de orden doméstico femenino: el a establece el Hurin Cusco (la baja división ayl u de la ciudad imperial) y enseña a las mujeres como tejer (*Comentarios reales*, lib. 2, cap. 2, p. 59). El va tan lejos como para decir que la pareja fundacional le enseñó a los locales la “ley natural” y otras morales dadas a los incas por el dios Sol, intimando una tradición monoteísta (ibíd.). La familia

fundacional, un “rey” y una “reina”, parece estar basada en el conocimiento del Inca Garcilaso de las monarquías dinásticas europeas, más atractivo a su audiencia europea que a las extrañas tradiciones andinas. La única mención de hermanos múltiples discutida en las primeras fuentes coloniales e indígenas es presentada como una “fábula” y desechada en favor de la “historia” oficial que el Inca Garcilaso ofrece en su apología de los incas (ibíd., lib.1, cap. 18).

Incluso en la fábula, los nombres para la contraparte femenina de los cuatro hermanos Ayar son dejados fuera, excepto por la pareja de Manco Capac, Mama Ocllo Huaco. No hay mención de la participación de Mama Ocllo Huaco en la expansión militar del Estado inca, posiblemente una negación de su papel público-militar, el cual hubiera sido muy transgresivo a la ideología de género renacentista europea. Más que ser demonizada, como en la versión de Sarmiento, Mama Ocllo Huaco es presentada como una mujer honorable. En el capítulo cinco, regresaré a la descripción de género y sexualidad que el Inca Garcilaso registró, dado que esta domesticación del arquetipo de Mama Huaco es solo un ejemplo de la transculturación de cultura de género en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso.

Para los informantes andinos quienes repetían sus narrativas orales a los españoles, Mama Huaco podría haber sido un arquetipo

del poder militar, religioso o político de la mujer, representado por signos de liminalidad de género para dar cuenta de la inherente dualidad de género de la cosmología andina. En los escritos de los españoles, el a se convierte en una figura ambigua, una identidad que fue retratada en el discurso colonial acorde con las necesidades retóricas del

informante y del escritor. Para Sarmiento, Mama Huaco sirvió como la personificación de un pueblo bárbaro e inhumano en necesidad de civilización y evangelización, dado que la figura "amazónica" transgredió normativas de categorías de género de la mentalidad española y violó las leyes naturales de la tradición occidental.

Mama Huaco, representada prominentemente como una mujer transgresora y masculinizada, se convirtió en un signo de lo abyecto en la crónica oficial de Toledo, tal y como las subjetividades del tercer género se habían convertido en figuras abyectas en la sociedad colonial de finales del siglo XVI, desde los púlpitos hasta los confesionarios, desde las hogueras de las autoridades civiles hasta los fuegos retóricos del infierno. En adición a justificar la colonización española de los Andes, esta caracterización de lo femenino y de lo liminal nubló la visión de futuras generaciones de intérpretes de la cultura de género

y sexualidad prehispánica. Posiblemente una representación más directa de la diversidad de género y sexualidad indígena hubiera sido muy amenazadora para la cultura de la contrarreforma de la era postridentina. Mientras los practicantes rituales del tercer género se hacían cada vez más clandestinos y sus representaciones de transgénero iban transformándose en representaciones más sutiles de liminalidad e invocaciones de androginia, la imagen del sodomita indígena llegó a inscribirse en la historiografía andina y la tradición literaria en la forma del "chivo expiatorio" inca, hasta en el texto fundacional monumental, los *Comentarios reales*, el tema de mi próximo capítulo.

Capítulo cinco

¿Hibridez subalterna?

El Inca Garcilaso y la transculturación de género y sexualidad en los *Comentarios reales*

Cuantos debe haber en el mundo quienes

huyen de otros porque no se ven a sí mismos.

– *Lazaril o de Tormes*

En este capítulo considero a otro historiador escribiendo

desde el *chaupi* entre dos culturas, el Inca Garcilaso de la Vega.237 Estoy 237

Me referiré al autor de los *Comentarios reales* como "Inca Garcilaso", a pesar de

que otros académicos han acortado su nombre a Garcilaso. Mantengo el doble nombre con

el objetivo de honrar su hibridez cultural. Él nació con el nombre Gómez Suárez de Figueroa y se renombró a sí mismo años después para honrar ambos lados de su familia: su padre, el Capt. Garcilaso de la Vega, sobrino del gran poeta español Garcilaso de la Vega; y su madre, Chimpu Ocllo, hija de Huallpa Túpac y Cusi Chimu, nieta del Inca Túpac Inca Yupanqui, sobrina del penúltimo Inca, Huayna Capac, y prima de los últimos incas en el poder, Huascar y Atahualpa (Miró Quesada, “Prólogo”, x). Para una más matizada explicación del cambio de nombres del Inca Garcilaso, véase Fernández, *Inca Garcilaso: Imaginación, memoria e identidad*.

interesado en explorar el “lado oscuro” de su identidad “subalterna” y las complejidades de la hibridización cultural de su texto seminal “mestizo”: *Comentarios reales de los Incas* (1609), mientras pienso en las limitaciones de las recientes caracterizaciones retóricas de uno de los padres fundadores de la escritura colonial antihegemónica de Latinoamérica.238 Las neoculturizaciones *queer* producidas desde su *chaupi* no son únicas a la ideología de género y sexualidad hegemónica de la temprana modernidad, sino que sí son extrañas y transgresivas a la cultura de género andina prehispánica. Debemos cruzar el Atlántico nuevamente para entender lo que yo considero ser uno de los textos coloniales andinos más transculturizantes y su representación del tercer género andino. En este capítulo, debemos apreciar en su totalidad

las implicaciones de la transculturación, de lo que Moreiras llama la "máquina de guerra" y su filtro ideológico de prácticas culturales que producen productos *queer* "(José María Arguedas)". Los tropos de sexualidad, que se originaron en la Península Ibérica, viajaron a los Andes y mal representaron los aspectos ininteligibles de la cultura de género andina, ahora regresan a su punto de origen en la historia fundacional de los incas y de la conquista española, escrita por un mestizo, un sujeto de escritura culturalmente *queer* en los años hostiles de la España imperial.239 Como veremos, el Otro sexual andino no está solo mal representado sino que también completamente sacrificado en el esfuerzo del Inca Garcilaso por mediar entre sus dos culturas.

Al pensar en el gran número de posibilidades de la construcción del sujeto a mediados y finales del siglo XVI, es provocativo preguntar qué pasa cuando un sujeto "híbrido" conoce a otro en un

238

Todas las citas están tomadas de la edición de Aurelio Miró Quesada, *Comentarios reales de los incas*. Las traducciones están tomadas de la traducción de Harold V. Livermore, *Royal Commentaries*. Sigo el ejemplo de José Antonio Mazzotti de referirse al texto por el hombre original del autor: *Comentarios reales*, para la primera parte; *Segunda parte de los Comentarios reales* para la segunda parte. Para una aclaración del nombre original de los textos de Mazzotti, véase *Coros mestizos*, 24n 42.

239

El lector recordará que uso el término "*queer*" para significar "excéntrico,

diferente, extraño” en relación con la hegemonía cultural del locus de enunciación del escritor.

intercambio retórico entre literaturas coloniales. ¿Uno se reconoce a sí mismo en el otro? Esta pregunta no es una invención de los académicos del siglo XX, sino que fue también un tema para los intelectuales de inicios de la modernidad en ambos lados del Atlántico. El héroe picaresco del renacimiento español, Lazarillo de Tormes, melancólicamente expresó su dilema moral, representado en el epígrafe de este capítulo, en referencia al rechazo de su medio hermano de su padre negro, quien huyó por temor a la identidad racial de su propio padre, la cual él percibió como abyecta. En el contexto de la política de “pureza de sangre” y otras dinámicas sociales de la España imperial, el asunto de raza y etnia estaba en el centro de la construcción del sujeto.

El Inca Garcilaso era consciente de las implicaciones de raza, como está evidenciado por su explícito autoposicionamiento en todos sus escritos. Su moldeado autoconsiente de una identidad discursiva aparece a lo largo de los *Comentarios reales*, primero en el “Prefacio al Lector”, en donde él declara que su autoridad para “comentar” sobre otras historias y crónicas reside en que el es “un natural de la ciudad

del Cuzco” (5). En sus “Notas sobre el Lenguaje General de los indios del Perú” el Inca Garcilaso se identifica como un indio –“pues soy indio” (7)– y por eso como experto en la interpretación lingüística que se convierte en uno de sus atributos más distinguidos como historiador revisionista. Finalmente, al discutir las “nuevas generaciones” de combinaciones raciales en el Perú colonial, el Inca Garcilaso asume el nombre dado a él y otros de sangre india y española mezclada:

A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo de boca llena, y me honró con él. Aunque en indias, si a uno de ellos le dicen “Soís un mestizo” o “es un mestizo”, lo toman por menosprecio (Lib. 9, cap. 31, p. 266).

Aquí, el Inca Garcilaso reconoce la precaria posición de alteridad de los mestizos en las colonias, pero, sin embargo, asume el

estatus con orgullo y busca darle voz a su patrimonio e historia cultural andinos.

No obstante, la raza, la cual es muy a menudo privilegiada cuando se caracteriza la subjetividad mestiza del Inca Garcilaso, no es el

único marcador de identidad que debemos considerar al discutir el estatus subalterno de inicios del periodo moderno. Como argumentaré en este capítulo, el género y la sexualidad deben ser tomados en consideración en nuestro análisis del proceso de subjetivización del Inca Garcilaso, dado que la alteridad sexual fue otra determinante en la construcción de la subjetividad de esa época. En el caso del Inca Garcilaso, las ansiedades de género y sexual corren paralelas a las preocupaciones raciales e informan cómo y por qué él despreció al sujeto andino del tercer género comúnmente representado como el "sodomita" –esa figura monstruosa de inicios de la cultura moderna a la cual se refieren como afeminado en el emblema moralista de Covarrubias (considerado en el capítulo uno)–. Mientras la impureza de sangre era un pretexto para la discriminación en la España inicial moderna, la sexualidad ambigua causaba horror y repulsión y era, como hemos visto, un blanco para los discursos moralistas, tanto religiosos como civiles, y llevó al castigo severo, si no a la ejecución. El Inca Garcilaso estiliza su propia identidad discursiva en los *Comentarios reales* en parte sacrificando a los sujetos del tercer género que amenazaron el estatus de la cultura andina en la expansión del Imperio español, continuando por eso un proceso de transculturación que comenzó con los primeros observadores europeos de las prácticas culturales andinas. El Inca Garcilaso escribe en contra de lo que otros

académicos han observado como una feminización retórica del cuerpo amerindio colonizado y de la topografía americana invadida.240 Su estrategia para vindicar la cultura de su madre a los ojos de los europeos, sin embargo, en momentos aculturiza esas construcciones sociales andinas que fueron ininteligibles para los foráneos, pero ritualmente vitales para

240

"Polytropic Man" de Peter Hulme y "Work of Gender" de Louis Montrose son excelentes análisis de la naturaleza generada del discurso colonial.

los de los Andes, como yo observé en su representación de Mama Huaco (véase capítulo cuatro).

El uso retórico del Inca Garcilaso de los "sodomitas" refleja paradigmas clásicos de lo que René Girard ha llamado "textos de persecución" (*Girard Reader*, 105), eso es, textos que expresan violencia colectiva en contra de los enemigos del pueblo en términos que se pueden convertir en aceptables como historia fundacional. En este proceso de construcción de mitos, el Inca Garcilaso regresa a los tropos *queer* de sexualidad de inicios del discurso colonial para movilizar la ambigüedad de la diferencia sexual con el objetivo de enmarcar su recuento de conquistas llevadas a cabo por los incas. Como Girard

ha mostrado, los textos míticos –y uno puede argumentar que los *Comentarios reales* adopta ciertos atributos míticos, especialmente como la historia fundacional del Tawantinsuyu y del Perú colonial– no representan explícitamente actos de sacrificio de chivos expiatorios. Los actos de violencia perpetrados en contra de ellos están inscritos en un complejo corpus de textos e intertextos relacionados con los dioses, héroes, fundaciones de orden social, y otros por el estilo (ibíd., 97). La sexualidad no normativa, desde la perspectiva occidental, se convierte en una víctima sacrificial en el texto del Inca Garcilaso, no completamente borrado, sino dejado en la historia fundacional del Perú como un recordatorio del nivel de civilización de los incas comparado con el de los bárbaros preincas y los enemigos de ellos.

¿Cómo, entonces, podemos caracterizar la subjetividad del escritor a la luz de su retórica marginalista? Comentarios recientes han buscado afirmar al Inca Garcilaso como un subalterno, como una voz resistente que habla por las clases subordinadas del periodo colonial. Esta caracterización ignora su negación de otros subalternos y de conocimiento subalterno, en este caso, conocimiento de cultura de género andino. Sin vincular anacrónicamente a sujetos andinos del tercer género a identidades sexuales modernas o posmodernas, me gustaría problematizar el tratamiento de género y sexualidad en

en la teorización de la subjetividad colonial en el proceso de transculturación. En las palabras de la "Declaración de Fundación" del Grupo de Estudios Subalternos de Latinoamérica, yo formulo "preguntas de quién representa a quien" (*Latin American Subaltern Studies Group Founding Statement*, 5), complicando específicamente la subjetividad del Inca Garcilaso en relación al sujeto de tercer género. En otras palabras, deseo problematizar al "híbrido", para interrogar la tendencia de los críticos por idealizar la identidad híbrida subalterna, y para contrarrestar desde los márgenes este híbrido idealizado que arriesga con convertirse en un nuevo centro de estudios coloniales. Una lectura *queer*, en este sentido, es releer los textos canónicos desde una posición que privilegia la complejidad de la cultura sexual andina; es romper con un paradigma heteronormativo asumido encontrado en algunas teorizaciones latinoamericanas de cultura, como lo discuto en la introducción a este libro.

Teorizando el "híbrido" subalterno

Antonio Gramsci describe las clases subalternas como "no unificadas e… [incapaces de] unirse hasta que estén en capacidad de

convertirse en un ‘estado’: su historia, por consiguiente, está entrelazada con la de la sociedad civil, y por eso con la historia de los estados y grupos de estado” (*Selections*, 52). Esta teorización inicial de Gramsci se convierte en uno de los preceptos guías de los noventa en el trabajo del Grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático, liderado por Ranajit Guha.[241] Debido a que los “subalternos” no forman una posición política unitaria con el Estado, sus voces se combinan con aquel as de los discursos hegemónicos de la sociedad civil. La “Declaración de Fundación” del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos rastrea la historia de la preocupación de los intelectuales “orgánicos” y tradicionales con la representación de clases subalternas hasta los

241

Véase el prefacio y el artículo de Guha, “On Some Aspects of the Historiography of Colonial india” en *Selected Subaltern Studies*.

sesenta. Este manifiesto hace eco de la ubicación de los subalternos en la historiografía elitista tradicional y en las instituciones: “La visión de Guha era que los subalternos, por definición no registrada o registrable como sujeto histórico capaz de acción hegemónica (visto, eso es, a través del prisma de los administradores coloniales o los líderes

nativos ‘educados’), está sin embargo presente en dicotomías estructurales inesperadas, fisuras en las formas de jerarquía y hegemonía, y, en turno, en la constitución de los héroes del drama nacional, escritos, literatura, educación, instituciones y la administración de la ley y la autoridad” (*Latin American Subaltern Studies Group Founding Statement*, 2). ¿Por eso, el tema no debe ser, “pueden hablar los subalternos?”, sino en lo colonial o cualquier contexto histórico, ¿cómo descifrar su voz de las múltiples declaraciones que forman el discurso hegemónico?242 Como Spivak lo advierte, esta recuperación debe evitar la esencialización de la subjetividad del subalterno, una amonestación que yo llevo en mente al discutir el “tercer género” en términos performativos. Phyllis Pérez ha observado: “El discurso subalterno necesariamente incorpora los ritmos y corrientes del discurso hegemónicamente aprobado con los contraritmos de la experiencia únicamente subalterna” (*Subaltern Spaces*, 3). En el caso del Inca Garcilaso, el reto será distinguir los complejos “ritmos” de su texto canónico.

Como José Antonio Mazzotti ha comentado, la tendencia de los hispanistas tradicionales por afirmar al Inca Garcilaso como un escritor renacentista aculturizado está siendo desafiada (*Coros mestizos*, 28- 29). En los escritos del Inca Garcilaso vemos tanto la adopción del discurso colonial como la resistencia del sujeto colonizado a ese

discurso. De la cultura española de su padre el Inca Garcilaso adquirió parte de su subjetividad discursiva adoptando la retórica renacentista al escribir su historia correctiva. Margarita Zamora ha escrito extensivamente sobre el papel del lenguaje y la retórica en los *Comentarios*

242

Me refiero al título de la famosa crítica de los intentos de los intelectuales occidentales por recuperar la "voz subalterna" de Gayatri Chakravorty Spivak.

reales, caracterizando el texto como una aproximación humanista a la interpretación, más que a la representación, de la civilización inca (*Language, Authority*, 4). En su perceptivo ensayo explorando la relación entre la traducción del *Dialoghi di amore* de León Hebreo (1535) del Inca Garcilaso en 1590 y sus estrategias discursivas en los *Comentarios reales*, Doris Sommer caracteriza la posición de él en España en el momento de su escrito como un "exilio interno" (Proceed with Caution, 62) y resalta la estilística específica que el escritor adoptó de su experiencia traduciendo a León Hebreo. La metodología filológica del Inca Garcilaso está en la tradición de los humanistas europeos como Erasmo y Lorenzo Val a y es ejemplificado por su frecuente exégesis de las palabras quechua con el objetivo de corregir su uso en otras

crónicas de historiadores españoles. Zamora ve su estilo de escritura como la clave para la comunicabilidad del texto con su lector destinado: la Corte Real de España (*Language, Authority*). Sommer llama a esta técnica de auto-autorización "complementar" (*Proceed with Caution*, 73-81), la cual el Inca Garcilaso empleó junto con las estrategias de "desdecir" (ibíd., 82) e "incitar el habla experta" (ibíd., 82- 83). Sus lectores fueron implicados por estas estrategias retóricas, posiblemente por sus "vertiginosos efectos" (ibíd., 83), como Sommer argumenta, o posiblemente porque fueron lo suficientemente familiares y por eso aceptables, como Zamora y Roberto González Echeverría sostienen.243 Finalmente, por alguna razón intangible, las estrategias del Inca Garcilaso sostuvieron su autoridad para la relectura de la primera historia colonial desde el punto de vista de un mestizo, es decir, un híbrido étnico y cultural.

La historia correctiva del inca Garcilaso es considerada por algunos como uno de los primeros textos anticolonialistas, concebido y escrito para articular un discurso contrario a la historización espa-

243

Véase "Imperio y estilo en el Inca Garcilaso" de González Echeverría y *Language, Authority* de Zamora, especialmente los capítulos dos y tres.

ñola de su tierra nativa y otras partes de América.244 La originalidad de su trabajo reside en su desafío del proyecto colonial al apropiarse del discurso de los colonizadores y de la reinterpretación de la historia colonial. Como Sara Castro-Klaren ha observado, el Inca Garcilaso escribió "desde una posición subalterna y autoarriesgada, [y] logró producir una crítica de los modos europeos de representación cuando este discurso colonial estaba en su total poder/ascenso de conocimiento" (*Writing Subalternity*, 237). Responde específicamente a los cronistas toledanos de finales del siglo XVI, quienes demonizaron a los incas para justificar la consolidación del poder colonial español, y es clasificado por la todavía útil historia de los cronistas de Porras Barrenechea como un "simpatizante Inca" (*Cronistas del Perú*, 19).

Aunque demoró más de siglo y medio, los *Comentarios reales* se convirtió en un certificable texto "subversivo" a los ojos de la Corona en el siglo XVIII. Las lecturas del texto supuestamente inspiraron a los participantes en el levantamiento de Túpac Amaru, el cual llevó a la censura y prohibición de los *Comentarios reales*.245 Desde estas perspectivas críticas uno puede considerar al Inca Garcilaso como un subalterno, relativo a los colonialistas españoles, a la sociedad española y a las historias autoritarias y crónicas de la época.

No obstante, lo que complica el estudio de sus escritos, particularmente el texto que he escogido considerar, y cualquier caracterización de su subjetividad es el locus de enunciación que él construyó de sí mismo con el objetivo de asegurar que su voz fuera escuchada en ese "exilio interno". La retórica del Inca Garcilaso definitivamente lo posiciona en un espacio liminal entre el colonizador y el colonizado, en el *chaupi*. Esta problemática posición del sujeto va más al á de la mera crisis de identidad de un mestizo de primera generación, cuyos padres fueron una madre inca del linaje de los *orejones* (elite inca) y un

244 Véase José Rabasa, "On Writing Back".

245 Para esta interesante historia, véase José Durand, "Presencia de Garcilaso Inca".

padre hidalgo español. La complicación apareció cuando él aspiró a escribir la versión correctiva de la ocupación española del Tawantinsuyu. Viviendo en una España escéptica de los indígenas, por no decir hostil, los indios, el Inca Garcilaso tenía que adoptar las prácticas discursivas europeas discutidas antes con el objetivo de acceder a una posición de legitimidad. Términos tales como "exiliado", "indio", "mestizo", o "inca",

sin embargo, no informan adecuadamente una interpretación del texto del inca Garcilaso. El lector no puede asumir que tales términos de identidad reflejan ciertas ideologías o conocimiento especial. La subjetividad de este autor es menos una de estas categorías esencialistas y más el producto de un proceso de identificación relacionado con los vínculos de poder colonial que hizo ser un "mestizo" o un "inca" significativo vis-a-vis el discurso colonial.246

Entender el locus de enunciación del Inca Garcilaso, como está expresado en los *Comentarios reales*, sugiere que resaltemos su naturaleza "híbrida". Homi Bhabha ha definido una forma liminal de identificación cultural como "el momento de cultura capturado en una dudosa, posición contingente, en el medio de una pluralidad de prácticas que son diferentes aunque deben compartir el mismo espacio de adjudicación y articulación" (*Location of Culture*, 57). La definición de Bhabha corresponde a la condición colonial de los Andes donde el Inca Garcilaso pasó su adolescencia y comenzó su proceso de autoidentificación. El habitó un espacio de múltiples influencias culturales en las cuales su lenguaje nativo era el quechua y la lectura de los quipus (unidades mnemónicas indígenas) fue aprendida antes o durante el aprendizaje de la lectura de libros. Sin embargo, él también fue instruido en los clásicos españoles y sirvió como escribano de su padre

durante las campañas militares de conquista colonial.247

246

Para un sumario de las condiciones materiales de los mestizos en el imperio español, véase Mazzotti, *Coros mestizos*, 23-24.

247

Véase Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, ix-xii, para un historial sobre los años de formación del autor.

Bhabha advierte que no debemos enfocarnos tanto en la representación del referente, que implicaría un binarismo cultural (sujeto/objeto; adentro/afuera), sino en un proceso de enunciación que “intenta repetidamente ‘reinscribir’ y reubicar esa afirmación hacia una prioridad cultural y antropológica (alto/bajo; nuestro/de ellos) en el acto de revisar e hibridizar lo establecido, sentenciosas jerarquías, lo local y las locuciones de lo cultural” (ibíd.). Este proceso puede ser concebido como dialógico en el que “intenta trazar el proceso de desplazamiento y realineación que está todavía funcionando, construyendo algo diferente e híbrido desde el encuentro: un tercer espacio que no simplemente revisa e invierte las dualidades, sino que evalua las bases ideológicas de la división y diferencia” (ibíd., 58). El Inca Garcilaso habla desde este “tercer espacio”, que yo he llamado el “*chaupi*”,

como un mestizo comprometido en el discurso anticolonial, una voz que “reevalúa” la historia de sus tierras nativas desde el margen y por eso lo hace también con el proyecto colonial.

El mestizaje del inca Garcilaso, más que una categoria esencialista de mezcla de sangre, fue el resultado del proceso de identificación discutido a lo largo de este libro: transculturación, un violento proceso durante el cual el colonizado se resistió y adaptó a la imposición de la expansión cultural europea. Parte de esta transculturación es la propia contribución del Inca Garcilaso a nuestro conocimiento de la cultura andina precolombina, su corrección de la historiografía colonial que había material y discursivamente conquistado su cultura materna. Entender la hibridez del Inca Garcilaso y la posición liminal de su texto requiere que el lector piense en el concepto de Bhabha de hibridez en términos performativos, donde el sujeto-escritor en momentos invoca su patrimonio andino, mientras en otros silencia y distorsiona esos aspectos en su cultura andina que no armonizan con el discurso hegemónico europeo. Como lo veremos más adelante a retos, el inca Garcilaso representa una identidad preformativa inca en su ficción histórica que presupone una noción unitaria de la cultura andina, una simplificación de los multiétnicos y multiculturales Andes prehispánicos, con el objetivo de reivindicar su cultura maternal. Privilegiar la diferencia sobre identidad absoluta,

como sugiere Bhabha, es apropiado para caracterizar al Inca Garcilaso como un sujeto-escritor quien negocia los altos y bajos de su herencia, tanto americana como europea, que informan sus comentarios correctivos. Desde una perspectiva andina, caracterizaré su texto como producto de un *tinkuy* simbólico en el cual la ideología de género europea gana la batal a retórica.

La pregunta se convierte en ¿de quién es la versión de la historia que él está corrigiendo?, ¿cuáles aspectos son los que él "complementa" y "no dice" y cuáles borra completamente? Y posiblemente, la pregunta más importante para los estudios coloniales, es ¿si la forma alternativa de Bhabha de caracterizar la identidad del sujeto colonial –la hibridez– toma en cuenta la influencia de la posición liminal del Inca Garcilaso sobre otras subjetividades andinas? Es decir, ¿qué pasa cuando él híbrido de Bhabha y el subalterno de Spivak vienen cara a cara con no solo un Otro marcado étnicamente, sino uno complicado por las ambigüedades del género también? A pesar de su mensaje anticolonial, los "comentarios" del inca Garcilaso continúan la transculturación del género y sexualidad indígenas que comenzó en los primeros textos coloniales. Al idealizar a los *orejones*, el Inca Garcilaso homoge-

niza la región andina, ignorando o demonizando a las culturas andinas no incas e instalando una falsa esperanza para un regreso a un estado utópico con la restitución de la línea de sangre Inca.[248]

Lo que algunos críticos aprecian como maniobras discursivas que le dieron voz a los amerindios, yo cuestiono concerniente al efecto a largo plazo del texto sobre nuestra conceptualización de las realidades precolombinas y coloniales andinas. La interpretación del Inca Garcilaso del Estado Inca como precursor de la civilización cristiana que actuó para unir el Nuevo y el Viejo mundo distorsiona la cosmología andina y es parte del legado colonial presente en el texto. Zamora (*Language, Authority*) caracteriza esta tendencia como parte del ideal renacentista

248

Alberto Flores Galindo ha explorado este tópico en *Buscando un Inca*.

de concordia y ve la construcción del Tawantinsuyu del Inca Garcilaso como un “*praeparatio evangelico*”, como una respuesta correctiva al debate contemporáneo en España sobre la humanidad esencial amerindia. Pero, ¿qué fue lo que ese proceso de identificación, el cual intentó vincular a los andinos con los europeos, le hizo a los conceptos indígenas de realidad andina? La utópica búsqueda del Inca Garcilaso del “noble

Inca” vis-a-vis un más salvaje ancestro o subalterno contemporáneo le dio, de hecho, un espacio crítico a una cierta clase de amerindio, aunque mal representó la cosmología amerindia. Pero la pregunta permanece sobre si escuchamos los otros subalternos en los escritos del Inca Garcilaso y como esa voz subalterna es representada. En su tejido de un nuevo tapiz histórico de la civilización inca, ¿qué efecto tuvo su *chaupi*, encargado de la armonización de los dos mundos mencionados antes, en el proyecto colonial de desacreditar las creencias religiosas indígenas? ¿No excluyó la posibilidad de considerar al pensamiento religioso andino que no era inteligible o aceptable para los europeos como legítimos e independientes de una cosmología europea?

Estas mismas preguntas se aplican a la construcción del Inca Garcilaso de una posición elitista dentro de su cultura andina. El estudio de Mazzotti de lo que él llama el “subtexto andino” en los *Comentarios reales* explora “las transformaciones de la imaginación del Cuzco y el uso de ciertas estrategias discursivas que permitieron asignar autoridad al trabajo desde la perspectiva de una lectura andina y mestiza” (*Coros mestizos*, 30). El entender el privilegio del Inca Garcilaso de la cultura inca centrada en el Cuzco también es crucial para mi explicación de la transculturación de género y sexualidad en su texto. Mazzotti perceptivamente examina las fuentes andinas, así como también las

europeas y las influencias en los *Comentarios reales* y expresa un nuevo término para la narrativa polifónica mestiza: "escritos corales" (ibíd., 33). Esta aproximación permite una reconsideración de las subjetividades coloniales: "tal subjetividad, como lo veremos, se manifiesta en el texto a través de las características de coralidad que implica funciones mucho más complejas y polarizaciones que son comúnmente aceptadas bajo la rúbrica de la 'armonización' mestiza muy a menudo

aplicadas implícitamente a Garcilaso". La disposición de Mazzotti para romper el armonioso mito de mestizaje en el Inca Garcilaso abre el texto a lecturas de cómo su subjetividad corta ambas vías en sus efectos transculturizantes, hasta cómo su estilización del *chaupi* sacrificó la inclusión de la diversidad andina.

Como he argumentado a lo largo de este estudio, la agencia de los informantes coloniales andinos fue instrumental en las narrativas fundacionales compartidas con los cronistas españoles, narrativas que incluyeron mitos como la base de la historia oficial.[249] Es en este contexto que podemos apreciar mejor los *Comentarios reales* como una reflexión de la construcción de la subjetividad del Inca Garcilaso. Al examinar las fuentes utilizadas en el trabajo, podemos percibir

patrones similares de parentesco basados en antecedentes históricos utilizados como fundamentos para la autoridad de escribir una historia correctiva, dándole así una voz en contra de la expansión colonial, pero, al mismo tiempo, excluyendo la representación de los andinos no incas. Un ejemplo de esto, contribuyendo a la elaboración de su identidad híbrida, es uno de los principales informantes del Inca Garcilaso, su "tío" materno, quien, a través de ingeniosas estrategias retóricas, es presentado como parte de la clase noble inca.250 El "tío" no solo establece la herencia "real" del Inca Garcilaso legitimando su linaje materno, sino que también sirve como una fuente autoritaria y una voz crítica, lo que Sommer llama "habla experta" (*Proceed with Caution*, 82-83). Un sutil ejemplo de esto se encuentra en el capítulo 15 del libro 1, cuando él "tío" relata su versión del mito de creación andino. Después de

249

El estudio de Urton de los descendientes de la nobleza inca, específicamente, su afirmación a los privilegios especiales bajo el régimen español basado en su posición de preconquista de poder, nos recuerda que los andinos "no eran objetos pasivos, inertes en estos nuevos procesos históricos y políticos; más bien, fueron activos participantes en la producción de sus propias historias a través de su compromiso con los españoles en todos los niveles de la integración sociopolítica (i.e., desde aquellos de los descendientes de la nobleza inca en el Cusco hasta los varios terrenos locales controlados por los señores étnicos" (*History of a Myth*, 126).

250

Para una completa discusión de cómo el tío se plantea dentro de la "coralidad"

del texto, véase Mazzotti, *Coros mestizos*, 107-118.

mencionar que era considerado blasfemia para los no incas expresar las palabras "Nuestro padre el sol", el "tío" del Inca Garcilaso pronuncia las palabras sagradas, confirmando su propio locus de enunciación como inca, y, por extensión, el de su sobrino, el Inca Garcilaso. Así, la autoridad para hablar en representación de los incas es establecida, en la misma manera en la que el Inca Garcilaso se apropia del discurso europeo para adquirir una voz autoritaria en España. Para substanciar posteriormente las historias de su "tío", el Inca Garcilaso nos informa en el capítulo 19 del libro 1 que él también solicitó información de sus compañeros incas, quienes, en su turno, consultaron los quipus de sus familias, los registros de la historia oficial y genealogía. Si estas son las fuentes del Inca Garcilaso, entonces debemos preguntar, ¿donde está la voz de los andinos no incas? ¿Dónde está la voz alternativa que fue marginal al establecimiento inca? En lugar de asumir a priori que todos los sujetos andinos se conformaron con las nociones de la normativa de cultura de género y sexual de la temprana modernidad, es imperativo preguntar cómo el discurso autoritario centrado en el Inca de los *Comentarios reales* margina a los subalternos sexuales de la

cultura andina, los cuales el Inca Garcilaso consideró ininteligibles a su audiencia y por eso peligrosos para su proyecto.

“Machoficación” de los incas

El Inca Garcilaso escribió en una época y lugar (España) en donde lo femenino, como lo vimos en el capítulo uno, era considerado inferior, casi menos humano que lo masculino, donde el puesto de la mujer y el hombre afeminado a inicios de la sociedad moderna europea era marginal, comparado con el de los hombres “masculinos”. El lector recordará el emblema moral del “afeminado” de Covarrubias. Aquellos quienes rompían y cruzaban la binaria del género eran considerados monstruos e incluso peligrosos. De hecho, estas actitudes están reflejadas en el discurso colonial, como las han observado Hulme, Montrose, y Félix Bolaños; los amerindios eran caracterizados como “femeninos” en sus representaciones como pueblos derrotados. El tro-

po de sodomía, como hemos visto, fue parte de esta representación discursiva, una retórica que también transculturizó las nociones indígenas de lo femenino y las subjetividades del tercer género. De manera que, no debe sorprendernos que en el contradiscurso del Inca Garcilaso encontramos esfuerzos por afirmar la masculinidad de los incas,

pues, como hemos visto, su misión era la de reivindicar la cultura andina, una cultura “castrada” por la conquista y por las historias coloniales que recontaron la conquista. Aunque el Inca Garcilaso, como Sommer argumenta, podría haber aprendido a posicionarse discursivamente como un interlocutor femenino cuando necesitaba seducir tácticamente al informante autoritario dentro de una conversación o al igualmente poderoso lector en la apreciación de su autoridad discursiva; cuando se refiere a posicionarse en relación a las subjetividades no incas, el Inca Garcilaso proyecta una identidad masculina definitiva de su pueblo.251

Tomando esto en cuenta, los siguientes comentarios del Inca Garcilaso, encontrados en el capítulo sobre ceremonias ritualizadas del *huaracu* en las cuales muchachos jóvenes fueron alistados para el servicio militar, un entrenamiento que incluyó el uso de armas y la habilidad de fabricar zapatos, podrían parecer una reacción exagerada inspirada por la ansiedad de género estudiado en el capítulo uno. El Inca Garcilaso reacciona a otro historiador, quien simplemente reportó que los hombres incas hilaban para hacer ropa, “sin decir cómo, ni para qué” (lib. 6, cap. 25, p. 57). El inca Garcilaso “complementa” estos reportes con aclaraciones para ajustarse a la ideología de género y las nociones de masculinidad en España. Estos jóvenes hilaban

como parte del proceso de convertirse en guerreros, con el propósito

251

La sugestiva lectura de Sommer de las lecciones del Inca Garcilaso tomadas de *Diálogos de amor* incluyen su observación de que Garcilaso parece haber "aprendido a doblar a So-fía cuando aprendió, en su propio trabajo, a maniobrar alrededor de un lector privilegiado y poderoso quien podía ser enseñado a desear y deferir a la guía" (*Proceed with Caution*, 90). Su igualmente perceptiva observación sobre lo "feminizado" del Inca Garcilaso posicionándolo como escucha a la "conversación experta" es encontrado en su discusión de las diferencias del narrador con su tío, discutidas antes.

de hacer zapatos especiales para ser utilizados en combate (ibíd.). Simplemente reportar que los incas hilaban era "para el perjuicio de los indios" (ibíd.). Consciente del perjuicio de los españoles en contra del comportamiento "afeminado" entre hombres, el Inca Garcilaso insiste en que:

> Por lo cual sea regla general que en toda la gentilidad no ha habido gente más varonil, que tanto se haya preciado de cosas de hombres, como los incas, ni que tanto se aborrecíesen las cosas mujeriles; porque, cierto, todos ellos generalmente fueron magnánimos y aspiraron a las cosas más altas de las que manejaron; porque se preciaban de hijos del sol y este blasón levantaba a ser heroicos (ibíd., 58).

Además del hecho de que esta atribución de cualidades posi-
tivas de los incas y del dios sol deja de lado los importantes papeles de la mujer y que los dioses identificados con lo femenino jugaron en la cultura y cosmología andina, el Inca Garcilaso simplifica un sistema mucho más complejo de construcción de género inscribiendo una oposición binaria que enfrentó a mujeres contra hombres, lo femenino contra lo masculino, y que ignoró los importantes papeles complementarios que la mujer, lo femenino y el tercer género jugaron en los Andes.

En la continuación de esta narrativa, el Inca Garcilaso posteriormente inscribe la binaria junto con nociones europeas de división de géneros a través de su exégesis de palabras quechua, su estrategia para afirmar autoridad al escribir estos comentarios correctivos. Él explica a sus lectores la diferencia entre dos verbos quechua para la fabricación de lana que fue utilizada para hacer zapatos:

Llaman a esta manera de torcer lana "mil uy"… y por qué este oficio era de hombres no usaban de este verbo las mujeres en su lenguaje, porque era hacerse hombres. A y la de las mujeres dicen "buhca"… y por qué este oficio era propio de las mujeres, no usaban del verbo "buhca" los hombres, por qué era hacerse mujeres (ibíd., 58).

Lo que queda sin decir en esta explicación de la naturaleza de la lengua quechua es lo que podría significar para una mujer "hacerse hombre" o para un hombre "hacerse mujer". ¿Cómo leemos este interesante comentario, el cual alude a una potencial transgresión de género normativo? Las expresiones "hacerse mujeres/hacerse hombres" podrían ser entendidas en varias formas: "el convertirse en mujeres/el convertirse en hombres", como en los mitos en los cuales hombres y mujeres se transformaron en los géneros opuestos; para pretender ser el uno o el otro, como en los rituales de travestismo; o en el sentido peyorativo de que ellos estaban "actuando como" el género opuesto. La noción de que expresar un cierto verbo o representar una tarea en particular podría cambiar la percepción del género resalta la naturaleza performativa de la construcción de género. Como Judith Butler ha afirmado, es a través de la iteración de los fantasmas o de las imágenes no reales de algunos "originales" de género, que el género es representado.252 Aquí, en el Inca Garcilaso, vemos que, incluso en su contradiscurso europeo masculinista, la construcción andina de género refleja que fue a través de la representación de ciertas tareas y del uso de cierto lenguaje que el género de uno era definido. Perdido para el lector de los *Comentarios reales*, sin embargo, es si este poder de transgeneración de palabras fue actualmente ejercido en la práctica diaria. En otras pa-

labras, el hecho de que los hombres ocasionalmente cruzaban la línea binaria que la narrativa del inca Garcilaso construye no se menciona en este texto.

Recordando la mención del lenguaje usado en la caracterización reconstruida del sujeto del tercer género, y como algunos fueron reportados “hablando como una mujer” y representando papeles de trabajos de mujeres, este pasaje adquiere un nuevo significado. Posiblemente “*buhca*” fue una de las palabras utilizadas por los sujetos del

252

Butler aclara su teoría de performatividad y la constitución de sujetos de género en *Bodies That Matter*: “la representatividad debe ser entendida no como un ‘acto’ singular o deliberado, sino, más bien, como la práctica reiterativa y citatoria por la cual el discurso produce los efectos que nombra” (2).

tercer género para marcar su subjetividad en la vida diaria en los Andes o en los momentos liminales rituales. Menos especulativa es mi afirmación de que el Inca Garcilaso se dio cuenta que el conocimiento de los hombres incas representando “actividades de mujeres” colocó al pueblo andino conquistado en una posición precaria. Recordemos los comentarios que Cieza de León hizo en referencia a las mujeres cañaris y a la reacción de Ruiz de Arce a las regentes mujeres en las costas del

norte. El Inca Garcilaso fue cuidadoso, por eso, en glosar las palabras en una forma que insinúe que la transgenerización teóricamente po-sible en la distinción del lenguaje quechua entre hombres y mujeres hilando no ocurrió. Su comentario niega que los hombres utilizaran la palabra "*buhca*", sin embargo, sabemos de otras fuentes que había hombres quienes utilizaron "palabras de mujeres" deliberadamente con el objetivo de representar subjetividad del tercer género.

A su estrategia de "complementar", debemos adicionar otra táctica retórica: silenciar. Aunque sería tentador leer el silencio aquí como protector de prácticas sagradas en la cultura andina, como lo discutí en el capítulo cuatro, esta supresión del tercer género recurre en otros pasajes en su historia correctiva con un tono más violento; de hecho, como lo veremos más adelante, el tercer género es borra-do completamente, y en su lugar encontramos solamente referencias a los "sodomitas", una versión truncada de la subjetividad subalterna del tercer género que otros cronistas e historiadores reconocieron que existió en los Andes.

Disciplinando a los indios *queer*, sacrificando *ipas*

La supresión del tercer género es presentada en la narrativa como parte de un patrón de diferenciación en el cual la elite inca del Cuzco es contrastada con los Otros bárbaros andinos. El Inca Garcilaso

aprendió bien esta estrategia retórica de sus maestros españoles, pues las políticas de conquista inca eran diferentes de las españolas, como él lo sugiere en su larga discusión de la expansión inca del Tawantinsuyu.

Hay dos aspectos repetidos a lo largo de los *Comentarios reales* que nos ayudan a entender por qué su representación abyecta de los sujetos del tercer género se hace más en términos occidentales colonizadores que en relación con las normas indígenas andinas de expansión política. Primero, en las muchas relaciones de las "reducciones" incas (es decir, la colonización de los pueblos andinos no incas), el Inca Garcilaso enfatiza que la unidad del Tawantinsuyu dependía de la pacífica incorporación de nuevos pueblos conquistados. La discusión más extensa de estas costumbres está citada desde su fuente primaria, Blas Valera. En su capítulo de cómo los incas "conquistaron y civilizaron nuevos vasallos", Blas Valera describe como los "ídolos" de los adversarios fueron llevados al Cuzco y mantenidos seguros en un templo hasta que los vencidos aprendieron a adorar al sol y rechazaron sus "falsos dioses" a su propia voluntad (ibíd., 236). Los líderes conquistados también fueron tratados con dignidad:

Ellos también llevaban al Cuzco al cacique principal y a todos sus

hijos, para los acariciar y regalar, y para que ellos, frecuentando la corte, aprendiesen, no solamente las leyes y costumbres y la propiedad de la lengua, más también sus ritos, ceremonias y supersticiones; lo cual restituía al curaca en su antigua dignidad y señorío y, como reír, mandaba a los vasallos le sirviesen y obediesen como a señor natural. Y para que los soldados vencedores y vencidos se reconciliasen y tuviesen perpetua paz y amistad y se perdiese y olvidase cualquiera enojo o rencor que durante la guerra hubiese nacido, mandaba a que entre ellos celebrasen grandes banquetes, abundantes de todo regalo (ibíd.).

Con este reporte de hospitalidad inca y los supuestamente bajos tributos demandados de los conquistados, Blas Valera pudo haber estado contrarrestando la insistencia de los cronistas toledanos de que los incas eran bárbaros usurpadores de otra soberanía andina, aunque unas pocas líneas después él afirma que los reportes de Toledo sostienen su afirmación de los incas como civilizadores magnáni-

mos.[253] El Inca Garcilaso hubiera tenido motivos similares para incluir el pasaje que tan positivamente representa a los incas como domesticadores benignos de los que no lo son.

Pero, a pesar de la retórica, permanece una perspectiva andina que es instructiva para nuestros propósitos. La investigación de Craig Morris está descubriendo evidencia arqueológica que disputa las interpretaciones de los cronistas de la guerra Inca.254 El no ha encontrado casi ninguna evidencia física de materiales de guerra en los sitios arqueológicos donde uno esperaría encontrar guarniciones y evidencias de existencias de armamento, y nos recuerda que ninguna fuente española observó una batal a actual entre andinos. El concluye que las relaciones recíprocas fueron establecidas basadas en interdependencia económica interregional, ofreciendo evidencia que sugiere que tales integraciones regionales de gran escala entre los incas y los chinchas de la costa desértica fueron pacíficas (Morris, *Inka Strategies*, 297). La ideología que los incas impusieron fue expresada a través de la arquitectura ritual y monumental, y el intercambio recíproco. Las batal as en rituales del *tinkuy* que sirvieron para establecer las nuevas jerarquías posintegración, y que continúan siendo representadas en los Andes hoy, pudieran ser los restos de rituales precolombinos de negociaciones interétnicas (Platt, *Espejos y maíz*, 17-18). Como hemos visto a lo largo de este estudio, el ideal andino de complementariedad requerirá una reconciliación posvictoria en la cual los desbalances, incluso las expresiones de dominio en términos de género, fueron traídos

nuevamente a la armonía. En momentos, el Inca Garcilaso comunica

estos valores a su lector europeo, posiblemente como un paralelo a las

nociones renacentistas del decoro y la armonía, sin embargo, la narra-

tiva de Blas Valera bordea sobre la hipérbole en su insistencia de que

253

Porras Barrenechea incluye a Blas Valera entre los cronistas postoledanos simpatizantes con los incas (*Cronistas del Perú*, 19).

254

Craig Morris es el decano de antropología y arqueología en el Museo Americano de Historia Natural, en Nueva York. La investigación de Morris esta resumida en "Inka Strategies of Incorporation and Governance".

los incas fueron más benevolentes que cualquier rey antiguo del Viejo

Mundo (lib. 5, cap. 12, p. 238).

El segundo aspecto de las políticas de conquista que el Inca

Garcilaso repite a lo largo de sus *Comentarios reales* es la repartición de prendas de vestir incas a los pueblos derrotados. Por ejemplo, el inca

Capac Yupanqui colonizó mucho del área del Col asuyu utilizando esta

estrategia: "mandóles dar mucha ropa de vestir, de la inca para los caci-

ques, y de la otra no tan subida, para sus parientes; hízoles otras mercedes

de mucho favor y estima, con que los caciques quedaron muy contentos

(lib.3, cap. 14, p. 150). Y nuevamente, después de la ardua conquista de

los chinchas, para hacer enmiendas, el inca Capac Yupanqui “les dio de vestir y preseas de las muy estimadas del inca, conque todos quedaron muy contentos” (lib.6, cap. 19, p. 45). Excepciones a esta práctica fueron lo suficientemente notables para el Inca Garcilaso mencionarlas, como lo hace en la descripción de la difícil expansión en la provincia del norte de Huánucu. Los guerreros incas supuestamente rompieron la pacífica tradición establecida por Manco Capac y violentamente atacaron al enemigo, a lo cual el inca Tupac Yupanqui respondió: “los aplacó diciéndoles que no olvidasen la ley del primer inca Manco Capac, que mandaba sujetasen los indios a su Imperio con halagos y regalos, y no con armas y sangre (lib. 8, cap. 4, p. 159).

En este contexto de la insistencia del Inca Garcilaso que los miembros de su pueblo conquistaban pacíficamente excepto como último recurso, la violenta reacción a los que él llama “sodomitas” parece extraña. Yo argumento que más que reflejar las políticas de conquista inca prehispánicas, estos pasajes responden al deseo del Inca Garcilaso por caracterizar a los incas como predecesores admirables de los civilizadores cristianos y como imperialistas machos capaces de disciplinar a los sexualmente desviados pueblos no incas. El Inca Garcilaso contribuye, por eso, a la transculturación de nociones indígenas de sexualidad al sacrificar un entendimiento más complejo de la civilización

inca y aquellos elementos *queer* que formaron parte de su reproducción cultural. La represión de la subjetividad del tercer género en el

texto no es sino otra tensión en la narrativa ambigua e híbrida, como lo mostraré en tres ejemplos.

El primero es encontrado en la descripción del Inca Garcilaso de los pueblos idólatras preincas. La saca de los escritos de Cieza de León, pero embellece y exagera la propensión de los andinos no incas al sacrificio humano, canibalismo, desnudez e incesto. Su estrategia es similar a los escritos lascacianos de Cieza, quien también postula a los pueblos preincas como bárbaros inmorales; sin embargo, en lugar de ver la diferenciación entre estos pueblos y los incas como uno de los grados de sofisticación en un movimiento evolutivo de “progreso”, el Inca Garcilaso presenta la misión civilizadora de los incas en términos providenciales. Como Zamora ha observado, el Inca Garcilaso identificó una debilidad en la idealización de Las Casas de los amerindios y más tarde la culpa de las idolatrías indias sobre la inspiración satánica del jesuita José de Acosta. En su lugar, el Inca Garcilaso introduce el concepto de voluntad divina como el agente que diferencia entre los pueblos preincas y los incas (*Language, Authority*, 115-117). Un pue-

blo preparado para recibir la palabra de Cristo no podría haber permitido tal sexualidad transgresiva como la representaron los primeros cronistas. Así, el texto de Domingo de Santo Tomás (analizado en el capítulo dos), el cual Cieza de León incluyó en su crónica, es incorporado dentro de esta primera parte de los *Comentarios reales*, pero alterado del original más etnográfico. El texto está reducido, y toda mención de subjetividad del tercer género es borrada:

> Hubo sodomitas en algunas provincias, aunque no muy al descubierto ni toda la nación en común, sino algunos particulares y en secreto. En algunas partes los tuvieron en sus templos porque les persuadía el demonio que sus dioses recibían mucho contento con ellos, y haríalo el traidor por quitar el velo de la vergüenza que aquellos gentiles tenían del delito y porque lo usaran todos en público y en común (lib. 1, cap. 14, p. 35).

Lo que Domingo de Santo Tomás había descrito como el “vicio de sodomía” utilizado por hombres travestidos en el contexto de rituales fue transformado por el Inca Garcilaso en una patología generalizada de sexualidad aberrante. El movimiento retórico que redujo la descripción completa, “en cada templo importante o casa de ado-

ración tienen un hombre o dos, o más, dependiendo del ídolo, quien se viste en atuendos de mujer desde el momento en que son niños, y hablan como el as, y en sus maneras, vestidos, y todo lo demás imitan mujeres" (Domingo de Santo Tomás, citado en Cieza, *The Incas*, 314) a la palabra "sodomitas", refigura las subjetividades del tercer género, y las separa de su más complejo significado cultural. La figura bíblica es invocada; el "sodomita" conjura, sin un discurso extenso sobre lo pecaminoso del acto sexual, la analogía con aquellos quienes fueron destruidos por los fuegos de Dios. Los fragmentos sagrados que sobresalen de la descripción de Domingo de Santo Tomás son distorsionados, casi más al á del reconocimiento. La hipérbole del Inca Garcilaso insinúa que la sodomía ritual en el templo era el catalizador que motivó el diseminado y obvio uso del vicio: lo que una vez fue practicado secretamente ahora era descaradamente usado en público y entre toda la gente. El silencio retórico sobre los practicantes del tercer género de sodomía borra cualquier conexión que la sexualidad tenía con la ritualidad indígena, ya que en su versión, la sodomía se dispersó desde el templo para corromper a los comuneros. Dejadas en el texto, pero no borradas, están las subjetividades profanas que pueden ser demonizadas; en efecto, su proclividad sodomita se culpa al demonio, y su relación con la imagen fantasmagórica bíblica de Sodoma asegura su

lugar en el infierno, así como su destrucción en la tierra.

Después de esta historia correctiva de los pueblos sodomíticos preincas, en el subsecuente capítulo el Inca Garcilaso anuncia el arribo de los salvadores incas:

> Viviendo o muriendo aquel as gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios Nuestro Señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquel as oscurísimas tinieblas les diese alguna

> noticia de ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquel, procediéndole bien en mejor cultivasen aquel as fieras y las convertiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina, para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hal ase, no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia Romana (lib. 1, cap. 15, p. 36).

Así los incas son presentados como los gobernadores y maestros apropiados para civilizar a los Otros bárbaros andinos, incluyendo a los sodomitas, como veremos más adelante. El pasaje precedente está

repleto de tropos retóricos asociados con la conquista y colonización: sobre todo, la imposición occidental de la "ley natural", un privilegio de racionalidad y adherencia a la doctrina cristiana. Cada una de estas importaciones culturales sirve para sutilmente desacreditar la subjetividad del tercer género. La ley natural desmonta la ideología andina de género, privilegia lo masculino a expensas de lo femenino y omite la ambigüedad de género. La racionalidad occidental se opone a lo chamánico, a las prácticas místicas y corporales. Y, la doctrina cristiana rechaza la ideología sexual de los andinos. El Inca Garcilaso extiende la luz metafórica del sol bicultural (una imagen simbólica resonante en las culturas tanto occidental como andina) para disciplinar a los "sodomitas" identificados entre las fieras de los pueblos no incas. El Inca Garcilaso termina su introducción del papel providencial que los incas jugaron al referirse al estado de los "bárbaros" contemporáneos, incluso después de setenta años de dominación española, afirmando que esos indígenas bajo el control inca previo a la conquista española fueron más capaces de recibir el Evangelio, reforzando así la posición de sujeto del autor: el Inca Garcilaso se distancia a sí mismo y al grupo de parentesco de su familia de aquellos elementos en la cultura andina precolombina que fueron transgresivos de las normas occidentales.

Michael J. Horswell

El Inca Garcilaso detal a el castigo inca de las transgresiones sexuales del tercer género a lo largo de su historia de expansión. Hace una distinción entre castigo y conquista, pues, como vimos anteriormente, la conquista inca fue idealizada como una empresa principalmente pacífica. Mis primeros dos ejemplos de estos castigos están relacionados con los pueblos de la región de Chinchaysuyu, específicamente, los pueblos de la zona costera norteña de lo que actualmente es el Perú, la misma región, en términos incas, donde el Moche y, posteriormente, el Huarochirí prosperaron. La primera área, varios valles del Yunca, fue integrada al Tawantinsuyu en la manera tradicional "pacífica" por el "general" del inca Capac Yupanqui, Auquititu, quien le reportó al inca acerca de su éxito y de las costumbres idólatras de los locales, incluyendo la afirmación de que "había algunos sodomitas" (lib.3, cap. 13, p. 146). El inca respondió con las siguientes instrucciones:

Y en particular mando que con gran diligencia hiciesen pesquisa de los sodomitas, y en pública plaza quemasen vivos los que hal asen no solamente culpados sino indicados, por poco que fuese; asimismo quemasen sus casas y las derivasen por tierra y quemasen los árboles de sus heredades, arrancando los de raíz, porque en ninguna manera quedase memoria de cosa tan abominable, y pre-

gonasen por ley inolvidable que de allí en adelante se guardasen de caer en semejante delito, so pena de que por el pecado de uno sería asolado todo su pueblo y quemados sus moradores en general, como entonces no eran en particular. (lib. 2, cap. 13, pp. 146-147).

El Inca Garcilaso, quien vivió en España desde 1560, a lo mejor estaba más consciente del código civil y las leyes inquisitorias concernientes a la sodomía. El castigo por sodomía en la España del siglo XVI, como vimos en el Capítulo uno, era un auto de fe público en el cual el culpable era quemado en el acto. Una comparación del lenguaje utilizado en las leyes de los reyes católicos revela impactantes similitudes con la descripción del Inca Garcilaso de los supuestos castigos incas: la ley dice que el sodomita convicto "sea quemado en las l amas del fuego en el acto… sin ninguna otra evidencia… junto con

sus posesiones y propiedades" (en Carrasco, *Inquisición*, 41). En España, el sodomita culpable perdía no solo su vida, quemado en el lugar de convicción, sino sus posesiones también.[255]

El Inca Garcilaso adiciona la amenaza final a aquellos quienes repitan el pecaminoso comportamiento, un eco de las leyes medievales y sermones y catecismos del siglo XVI, en el cual la destrucción

total de la vil a nos recuerda la suerte de Sodoma y Gomorra. Como lo muestro en el Capítulo cuatro, el listado de otros historiadores de los castigos incas no menciona la sodomía como un pecado o una ofensa castigable, lo cual substancia que este castigo inca de sodomía reportado es una invención propia del Inca Garcilaso. Al sacar sus ideas (y palabras) de las tradiciones retóricas de la Iberia civil y eclesiástica, el Inca Garcilaso más bien representa a sus incas como estando en el mismo molde de los cristianos, estableciendo por eso en las mentes de sus lectores una imagen de decoro basada en la diferenciación.

De hecho, su hipérbole parece crecer con cada capa adicional de detalle imaginativo que él suma a la descripción de los incas moralizadores, cuya disciplina fue reportada como cálidamente bienvenida por los nativos:

Lo cual todo se cumplió como el inca lo mandó, con grandísima admiración de los naturales de todos aquellos valles del nuevo castigo que se hizo sobre el nefando; el cual fue tan aborrecido de los Incas y de toda su generación, que aún el nombre sólo les era tan odioso que jamás lo tomaron en la boca, y cualquiera indio de los naturales de Cuzco, aunque no fuese de los incas, que con enojo, riñendo con otro, se lo dijese por ofensa, quedaba el mismo ofensor por infame, y por muchos días le miraban los demás indios como

a cosa vil y asquerosa, porque había tomado tal nombre en la boca

(lib. 2, cap. 13, p. 147).

255

La referencia del Inca Garcilaso de arrancar de raiz los árboles en los campos de los sodomitas parece más una referencia al castigo ibérico que a los andinos.

Aquí el “pecado que no se atreve a decir su nombre”, el tropo cristiano medieval discutido en capítulos previos, ha encontrado su forma dentro del vocabulario moral de los incas, solamente para ser silenciado una vez más. El Inca Garcilaso nos hubiera hecho creer que los incas tenían una desconfianza similar por el mero nombre de la ofensa. Por supuesto, el Inca Garcilaso ha anclado sutilmente su moral al corazón de su grupo de parentesco, Cuzco, donde, supuestamente, había la mayor preocupación por no nombrar el pecado. Como vimos en capítulos previos, las palabras utilizadas para significar tercer género, nombres para estos sujetos, fueron pronunciados por informantes andinos sin mención de una prohibición. En este caso, la estrategia del Inca Garcilaso de “complementar” fue empleada un tanto descuidadamente, ya que, después en su historia, él olvida añadir esta horrenda ofensa a la lista de leyes incas. Las extensas leyes atribuidas al inca

Pachacuti, por ejemplo, cuya fuente es Blas Valera, incluye solamente la ofensa sexual de adulterio, la cual puede ser encontrada en otros cuentos de historiadores andinos. Las leyes pertinentes al matrimonio, las cuales a lo mejor trataban de incesto, están perdidas (lib. 7, cap. 36, pp. 82- 83). Posteriormente, el Inca Garcilaso registra las leyes del inca Roca, quien tampoco menciona la sodomía (lib.4, cap. 19, p. 203).

Finalmente los castigos incas para otros crímenes registrados en su historia reflejan lo que podría haber sido un sistema penal más andino que el auto de fe que el Inca Garcilaso registra aquí. Por ejemplo, cuando un grupo étnico rival asesinó a los "ministros" del inca Pachacuti, su venganza fue limitada a extraer los dientes frontales de los ofensores (lib. 9, cap. 3, p. 214).

El cronista indígena Guamán Poma de Ayala ofrece un extenso recuento de la disciplina inca, algunas de las cuales representa gráficamente en sus dibujos (*Primer nueva corónica*, f. 303- 314: líneas 229 - 239). Él enumera diecisiete descripciones de "castigos", que van desde los detalles de lo que constituyó un crimen, hasta los varios castigos, y las facilidades penales. La quema de holguera no está incluida en su lista. En su lugar, acorde a él, los castigos andinos consistieron

de cárceles bajo tierra, “*zancay*”, en las cuales fueron encontrados serpientes venenosas y feroces felinos. Otros ofensores fueron asignados a grupos de trabajo *chacnay thocl auan chipnay uil aconanpac*, mientras los adúlteros fueron sentenciados a lapidar en un lugar llamado *Uinpillay* o, si era por adulterio forzado, al exilio en la temida tierra de los *chuncos*. Aquellos quienes deshonraban una “doncel a” eran traídos y colgados de su cabello, “*arauay*”. Solamente los ofensores quienes cometían el delito de asesinar utilizando encantamientos o pociones envenenadas se decía que eran asesinados conjuntamente con sus familias y no enterrados, de manera, que los buitres se comerían sus cuerpos. Este último castigo es el único descrito por Guaman Poma que es similar a la afirmación del Inca Garcilaso de que las familias de los sodomitas también eran destruidas por los incas.

En el capítulo 11 del libro 6, el Inca Garcilaso continúa narrando las conquistas incas llevadas a cabo por el inca Capac Yupanqui, el mítico fundador del Imperio inca del Tawantinsuyu. El pasaje que analizo aquí sigue a una larga narrativa contando de otras conquistas que los incas llevaron a cabo. Aquí, la rivalidad interétnica es presentada en términos del tropo de sodomía:

Y en la provincia de Huail as castigó severísimamente algunos sométicos, que en mucho secreto usaban el abominable vicio de la

sodomía. Y porque hasta entonces no se había hal ado ni sentido tal pecado en los indios de la sierra, aunque en los llanos sí, como ya dejamos dicho, escandalizó mucho al haberlos entre los huail as, del cual escándalo nació un refrán entre los indios de aquel tiempo, y vive hasta hoy en oprobio de aquel a nación, que dice: Astaya Huail as, que quiere decir "Apártate al á, Huail as", como que se hiedan por su antiguo pecado, aunque usado entre pocos y en mucho secreto, y bien castigado por el inca Capac Yupanqui (lib. 6, cap. 11, pp. 30-31).

Como los ejemplos anteriores, la palabra "sodomita" es empleada como signo de actos sexuales transgresivos por bárbaros no

incas y, como tales, borra cualquier noción de subjetividad del tercer género que pueda haber existido en la cultura conquistada. El Inca Garcilaso continúa inscribiendo una moralidad cristiana en su descripción de la conquista inca de los Andes. El discurso moralista es introducido en la narrativa a través de la inserción de palabras codificadas tales como "vicio", "pecado", "escándalo", y "crimen" para caracterizar la sexualidad sodomítica.[256] La presencia de estas palabras en la descripción del Inca Garcilaso traiciona cualquier noción de una

versión indígena prehispánica de eventos y valores. Para los lectores europeos, su introducción de los valores cristianos en el recuento de la historia inca marginaliza, por eso, a los potenciales o anteriores rivales de los incas y también distorsiona los valores andinos de género y sexualidad.

El Inca Garcilaso continúa el patrón establecido de crear una imagen de alteridad enfatizando características de la práctica de sodomía del no inca: que fue practicada secretamente y que los indios sodomíticos fueron castigados por el inca Capac Yupanqui. El "sodomita" tenía que ser representado como una aberración, como alguien que se escondería a sí mismo y "en secreto" practicaría su "vicio", cometería su "pecado". El narrador necesitaba separar a los sodomitas de la sociedad en general para continuar su representación de los incas como los "buenos salvajes".257 Una diferencia en su historia es que el Inca Garcilaso está ahora acusando a los serranos del pecado, un descubrimiento que él describe como un "escándalo", ya que estas prácticas fueron encontradas en la sierra viril. El encontrar "sodomitas" en la sierra era de hecho escandaloso debido a la cercanía del área al centro y lugar de nacimiento de los incas. Hasta entonces, los cronistas habían insistido en que las "per-

256

Yo interpreto "sodomía" como una referencia a la "sexualidad entre hombres"

más que a otras formas de “sexo no natural”, debido a que el Inca Garcilaso tiende a discutir otras formas de transgresiones sexuales involucrando mujeres sin emplear el término sodomía.

Como lo vimos en el Capítulo cuatro, el elegir uno el término evolucionó hacia esta más estrecha definición durante la época de la temprana modernidad.

257

Véase la explicación de Hayden White de la figura colonial del “buen salvaje” en *Tropics of Discourse*.

versiones morales” existieron solamente en las regiones costeras, sin embargo, como he mostrado en la crónica de Cieza de León, esto, también fue una ficción colonial, una con la cual el Inca Garcilaso reconcilia aquí, como lo hizo su fuente original, Cieza de León. La ideología del Inca Garcilaso de privilegiar la dinastía inca requirió que él se distanciara del así llamado comportamiento incivilizado y, en su turno, se distanciara él mismo de cualquier posible implicación con la actividad sodomítica. El inca Garcilaso, un mestizo posicionándose para obtener favores reales en Europa, y posiblemente para permanecer por encima del reproche, nuevamente escenifica la conquista de esta “otra” cultura andina como una acción disciplinaria: el inca Capac Yupanqui supuestamente castiga este comportamiento errante.

Pero nuevamente vemos que cualquier lectura de este pasaje

es complicada, incluso si consideramos esta sección de la historia del Inca Garcilaso como una justificación inca de la conquista del pueblo de Huail as. Hay múltiples discursos en las crónicas que debemos considerar: el historiador, Inca Garcilaso en este caso, seguramente tenía sus necesidades discursivas al transcribir la historia oral inca, pero también las tuvieron los informantes nativos. Estos fueron a menudo, acorde al inca Garcilaso, los historiadores oficiales del Imperio inca. Era su responsabilidad el justificar las acciones de los incas para la memoria colectiva del pueblo. En este contexto, el refrán mencionado por el Inca Garcilaso, "aléjense de allí, huail as", pudo haber sido entendido como un eco de la historia "oficial" de la conquista inca de los huail as. El refrán parece haber sido un insulto, "avergonzando a esa nación", una memoria del cómo los incas marginalizaban a los huail as en el imaginario andino.258

258

El lector puede recordar mi discusión sobre el mito del papel de Mama Huaco en la conquista mítica y asentamiento del valle del Cusco por la pareja fundadora original. Los pueblos autóctonos que Manco Capac y Mama Huaco violentamente desplazaron del valle se dice que fueron los huallas. ¿Pudo el Inca Garcilaso haberse hecho eco de los restos de las tensiones interétnicas entre los incas invasores y los huallas locales, quienes huyeron después de la llegada de los incas y se asentaron en el área del norte donde el Inca Capac Yupanqui los conquistó nuevamente? Posiblemente al proyectar a los huallas como sodo-

En el texto del Inca Garcilaso, sin embargo, el refrán debe ser sutilmente enmarcado para justificar la incorporación de los huail as al Imperio inca. Es decir, no todos los huail as practicaban el "pecado", solamente unos pocos, discretos y en secreto, y fueron castigados por los incas civilizadores. Representados de esta manera, los "sodomitas" no podían ser vistos como contaminadores de los "buenos salvajes" quienes formarían parte del Imperio inca. En efecto, el Inca Garcilaso estaba dispuesto a "sacrificar" las subjetividades de lo que hubieran podido ser terceros géneros y relegarlos a la posición de practicantes sexuales desviados. Borrada está cualquier noción de subjetividad del tercer género o práctica ritual sexual, como se discutió antes; toda forma de vida que fuera otra que la inteligiblemente "pecaminosa" es dejada en el confuso y no registrado discurso de otras culturas andinas subalternas.

La tercera historia del Inca Garcilaso del castigo por los incas de sodomía parece estar incluida en un discurso indígena de rivalidad interétnica entre los incas y los chinchas, quienes supuestamente se jactaban de haber resistido hasta el final la conquista inca de sus territorios. Los *Comentarios reales* contienen varios capítulos sobre la resistencia chincha, la cual el Inca Garcilaso atribuye a la paciencia y

preferencia de los incas por la conquista pacífica (lib. 6, cap. 18, p. 43).

El insiste sobre el poder y habilidad de los incas para haberlos conquis-

tado en cualquier punto y elogia su pacífica resolución para esperar y

perseguirlos a través de la entrega de regalos y la negociación (lib. 6,

cap. 19, p. 45).

mitas, el Inca Garcilaso está justificando la violencia fundacional perpetrada en contra de los habitantes originales del valle, así como también su posterior conquista. Brian Bauer ha examinado la conquista inca mítica del Cusco y sugiere que el episodio de Mama Huaco es simbólico del desarraigar de los pueblos hualla y el establecimiento del valle como los inicios míticos de la agricultura del maíz (“Legitimization of the State”). He sido incapaz de confirmar si los huaillas en el texto del Inca Garcilaso son los mismos huallas de la conquista mítica del Cusco. El diccionario quechua de González Holguín define *haylla* como

“el prado verde no agostado, o el buen pasto” (*Vocabulario*, 192). De acuerdo a Bauer, los huallas del mito fundacional cultivaron coca en lo que fue entonces un valle semitropical, eso es, un “prado verde”.

Después, la narrativa se torna más agresiva, y el Inca Garci-

laso comienza a “contradecir” las afirmaciones de los chinchas de su-

perioridad cultural y fiereza, acusándolos de ser cobardes y perezosos.

Finalmente, el inca Capac Yupanqui se dice que ordenó la quema de

un grupo de sodomitas chincha. El lenguaje es casi idéntico al de la

descripción medieval española considerada antes:

(…) y tratando en Chincha de las nuevas leyes y costumbres que

habían de tener, supo [el Inca] que había algunos sométícos, y no pocos, los cuales mandó prender, y en un día los quemaron vivos todos juntos y mandaron derribar sus casas y talar sus heredades y sacar los árboles de raíz, porque no quedase memoria de cosa que los sodomitas hubiesen plantado con sus manos, y las mujeres e hijos quemaron por el pecado de sus padres, sino pareciere inhumanidad, porque fue un vicio este que los incas abominaron fuera de todo encarecimiento. (lib. 6, cap. 19, p. 45).

Nuevamente, la hipérbole crece hasta que finalmente las esposas y los niños de los sodomitas son quemados. ¿Pudo esto haber sido una justificación para la violencia que los incas perpetraron en contra de sus rivales costeños? Como veremos más adelante, la rivalidad entre los yuncas y los incas de la sierra tomó incluso metáforas sexuales más explícitas para expresar un profundo resentimiento entre las dos regiones, uno que vive hasta hoy en día.

Como hemos visto en este estudio, la representación de los incas como viriles y dominantes es un tropo colonial que distorsionó los conceptos indígenas de género y sexualidad, en los cuales la dualidad de género fue negociada y armonizada a través de la mediación. Las complejidades de la negociación, el *yanantín*, como aquel retratado en los mitos de Huarochirí, por ejemplo, son simplificadas aquí, y

la tensión entre regiones es desplazada hacia los “sodomitas”. Aquí, el Inca Garcilaso incluye esta oposición de géneros en el texto fundacional del Perú y da nacimiento a un tropo que evolucionará en una parte

del discurso nacionalista del indigenismo.[259] El lenguaje que él usa en su historia de los sodomitas costeños inmorales es sacado del discurso europeo sobre sexualidad transgresiva y es utilizado para distanciar a los incas del comportamiento “bárbaro”. Las rivalidades interétnicas precolombinas son la materia prima para esta estrategia discursiva, pero, últimamente, son dejadas distorsionadas en el discurso cultural peruano, un legado colonial que continúa influenciando la narrativa peruana de hoy.[260]

Complicando la subalternidad híbrida

El caracterizar al Inca Garcilaso como un “escritor subalterno”, como varios críticos contemporáneos lo han hecho, es simplificar su complejo locus de enunciación y proceso de identificación. Al privilegiar su posición subalterna como escritor mestizo en el mundo dominado por los españoles y como supuestamente una voz confiable del andino subalterno, otras voces son mal representadas o borradas. Una caracterización más matizada y un entendimiento de su subjetividad y

motivos es necesaria para evitar esencializar tanto al subalterno como

al subalternador. El considerar el tratamiento de las subjetividades del

tercer género en los textos coloniales nos recuerda pensar del subal-

terno lo que John Beverly llama una “identidad relacional”.261 Además,

al releer los textos coloniales con un matiz para esas voces subalternas

259

Para la influencia del Inca Garcilaso en la literatura nacionalista y los movimientos culturales del Perú, véase *Buscando un Inca* de Flores Galindo.

260

Como Mario Vargas Llosa lo ha observado, los indigenistas de la tradición literaria peruana han representado comúnmente la costa peruana como femenina y la sierra como masculina, postulando la civilización inca como un defensor macho del patrimonio mientras que las culturas costeñas rápidamente sucumbieron a los invasores españoles (*Utopía arcaica*, 75-76). En el Capítulo tres, discuto la representación de la rivalidad sierra-costa en los mitos Huarochirí.

261

Aquí le doy crédito a John Beverly por su movimiento a pensar en nosotros como si todos tuviéramos potenciales o parciales subjetividades subalternas. En *Against Literature*, Beverly discute este concepto en relación a la literatura testimonial y menciona que “lo subalterno es en cualquier caso una identidad relacional” (104).

amortiguadas por los prejuicios, tanto del periodo colonial como de

la academia contemporánea, podríamos encontrar importantes dife-

rencias en la construcciones e ideologías de género indígena que de otra manera están fusionadas con las actitudes europeas que informan el discurso colonial hegemónico. El Inca Garcilaso escribió desde el *chaupi* entre dos mundos, en momentos dos civilizaciones; él se posicionó "fuera" de su mundo andino con el objetivo de ser escuchado en el mundo de sus otros ancestros. Tomado como una unidad retórica en un contradiscurso, ¿es esta "traición" más aceptable para la comunidad en general? Debemos reconocer que este locus de enunciación de "afuera" fue construido "con el objetivo de permanecer adentro" una cierta comunidad que había establecido relaciones de poder con el resto de la región andina, eso es el establecimiento inca.262 La subjetividad del Inca Garcilaso es de adentro y afuera, privilegiada y marginal, dominante y subalterna.

Los *Comentarios reales* nos dejan con lo que yo llamaría un sujeto-escritor híbrido subalterno, uno que representa el Otro inca del Cuzco en relación con el Imperio español y cuyo contradiscurso transculturiza a los otros subalternos andinos, específicamente, la subjetividad del tercer género detrás del tropo de sodomía. ¿Pero es su contradiscurso de hecho "una voluntad de afirmar la propia alteridad de uno sin importar su contenido ni circuitos" como Castro-Klaren sugiere?263 Sin duda, el Inca Garcilaso reconoció su alteridad, como

262

Doris Sommer originó el término “foraneo” (*outsider*) en su análisis de los así llamados textos resistentes. Al considerar el “discurso subalterno”, de Rigoberta Menchú, el término resalta la “ironía de las normas de traición de su comunidad con el objetivo de preservarla, convirtiéndose en una foranea con el objetivo de estar adentro”. Estas ideas aparecieron primero en “Resisting the Heat” y han sido refinadas y expandidas en *Proceed with Caution* (8–9).

263

Véase “Writing Subalternity” de Castro-Klaren, en el cual ella perceptivamente elabora cómo el Inca Garcilaso y Guaman Poma interrogan la cultura colonial hegemónica de las posiciones subalternas. La cita en mi texto es tomada de la discusión de Castro-Klaren de los dos escritos de los sujetos como “una praxis de agencia designada para obtener una modificación en las posiciones de dominio y subordinación. Es ‘un no dejarse’” (238). Aunque reconozco lo virtuoso de tales maniobras por parte de ambos sujetos coloniales, como

lo vemos en su orgullosa autodefinición como un indio; pero este re-conocimiento fue cuidadosamente selectivo, y lo que nos queda para apreciar es reducido acorde con su entendimiento de lo que él pudo haber hecho inteligible y aceptable para sus lectores europeos. En el proceso de transculturación, el Inca Garcilaso sacrificó lo que percibió como de mal gusto, e incluso nefando, para la cultura hegemónica: esa sexualidad sodomítica y praticas de transgénero que pudieron haber

tenido un papel en la reproducción de la cultura andina. Irónicamente, en el mismo “tercer espacio” teórico que los sujetos del tercer género ocuparon para negociar reciprocidad y complementariedad, el Inca Garcilaso escoge destruir más que crear. La sexualidad *queer* es el chivo expiatorio para el sujeto culturalmente *queer*. La inestabilidad del sujeto español masculino, encontrada primeramente en la poesía épica medieval española, levanta su cabeza de nuevo, esta vez absorbida dentro de un retrato de sujeto subalterno “híbrido” del Otro que es en parte el mismo. La abyección del inca Garcilaso de esa parte de él mismo que fue el repudio fundador de lo femenino en la tradición literaria española se encuentra constituyendo el nuevo sujeto mestizo, también. Al releer a “los héroes del drama nacional, escritos, literatura”, como el “manifesto” del grupo de *Estudios Subalternos* nos desafía a hacer, aprendemos cómo “escuchar” las voces subalternas y cómo caracterizar la subjetividad de este mismo estilo. En el proceso, podríamos aprender a pensar en todos los sujetos como identidades relacionales en procesos de identificación, los cuales, en momentos, los posicionan como marginales a ciertos discursos hegemónicos y en otros, privilegiándolos en relación con otros subalternos. Esta aproximación es también instructiva para la recuperación de las formas alternativas

de reproducción cultural que la transculturación de la “máquina de
guerra” borra.

lo he afirmado a lo largo de este capítulo, esta “praxis de agencia” tiene sus consecuencias en la representación de otras subjetividades andinas.

En conclusión, me gustaría regresar al epígrafe de este ca-
pítulo. La aguda observación del Lazarillo de Tormes de nuestra ten-
dencia de huirnos antes de vernos en el Otro, podría sugerir una in-
teresante oportunidad perdida: ¿y si el Inca Garcilaso hubiera leído y
tomado a pecho los sentimientos del Lazarillo de Tormes? Parece que
el Inca Garcilaso entendió los peligros de ser sexualmente diferente en
una España intransigente de la temprana modernidad, una alteridad
queer que el “tercero” ficticio del emblema moralista advirtió. Quizas el
mensaje del Lazarillo de Tormes, de un subalterno a otro, pudo haber
resonado y producido una representación diferente del tercer género y
sexualidad en los Andes. Quizas el Inca Garcilaso pudo haberse visto
en todas las manifestaciones de la cultura andina, incluyendo aque-
l as ininteligibles para las normas culturales occidentales, todavía en
peligro de los fuegos inquisitorios de la intolerancia. Este encuentro
imaginado de reconocimiento es todavía posible en las lecturas que

nosotros los críticos contemporáneos hacemos utilizando modelos teóricos de interpretación que escuchan las voces de todos los sujetos subalternos, mientras estas emergen de los tropos transculturizados y de la retórica del discurso colonial.

Epílogo

Danzando el *tinkuy*, mediando la diferencia

“Estoy seguro de que en la cantina, después de que
tú y yo nos vayamos, todo tipo de cosas raras suceden”,
dijo Lituma. “¿No crees?”
“Me ofende tanto que odio ir allí”, replicó su asistente. “Pero
podrías morir de pena encerrado en la estación, sin tomar una
bebida de vez en cuando. Por supuesto todo tipo de barbaridades
suceden cuando Dionisio los emborracha a su gusto y, después,
probablemente todos se cogen el uno al otro en el trasero.
¿Usted sabe lo que digo, sargento? No me molesta nada cuando
Sendero Luminoso ejecuta a un maricón”.
– Mario Vargas Llosa, *Lituma en los Andes*

El *tinkuy* media y produce diferencia de la unión de los opuestos complementarios. Es tentador, por eso, celebrar los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso como un ejemplo de una conciencia *tinkuy*, como un puente híbrido entre las culturas subalternas andina

y hegemónica española. Las consecuencias de la transculturación del género y sexualidad andinos, sin embargo, no pueden ser apreciadas

sin leer el cuerpo entero de la historiografía colonial andina desde los márgenes *queer* de la hegemonía renacentista. Esta lectura revela lo que fue sacrificado del entendimiento del Inca Garcilaso de la cultura andina, aquel a que él no estaba dispuesto a abrazar como un nuevo sujeto del mestizaje quien había cruzado el océano y se había establecido en el centro del imperio español. Es como si el Inca Garcilaso hubiera intentado una negociación *tinkuy* entre las dos culturas, a pesar de que el orden fálico simbólico de la cultura patriarcal española lo sacara de equilibrio en ciertos momentos de su comentario textual. El simbólico andrógeno fue obscurecido en su urgencia por articular una contranarrativa para algunas voces del discurso colonial español, análogo, posiblemente, a las corrientes de discurso resistentes que yo identifico en los mitos de Huarochirí. La libre configuración del *tinkuy* del Inca Garcilaso arroja esas ropas culturales que no complementaron un decoroso sujeto del Renacimiento, especialmente uno modelado tras el hombre ideal de armas y letras. Este personaje cruza a un espacio de relativa hegemonía, por lo menos en cuanto a la cultura de

género y sexualidad de la temprana modernindad.

Las páginas precedentes son mi intento por reconsiderar el lugar de una subjetividad marginada a pesar de un desafío significativo: el discutir posibles lecturas de estos tropos y sus correspondientes afirmaciones de representación de referentes indígenas sin caer en los desgastados patrones que intentan hacer inteligible para la audiencia occidental, algo que no corresponde a las nociones occidentales de subjetividad. En previos estudios sobre este tópico, estos sujetos han sido descritos patológicamente como degenerados, postulados como análogos contemporáneos de los sodomitas europeos y del Medio Oriente, y, más recientemente, como precursores de la identidad homosexual moderna. Me pregunto, ¿no hay otra manera de entender las prácticas sexuales y rituales en contextos no occidentales? He intentado reenfocar el estudio de subjetividad, concluyendo que podemos hacer inteligibles los sujetos coloniales para nuestros lectores, estudiantes y colegas solamente enfocándonos en las prácticas discursivas que los interpelaron en primer lugar, los tropos que afirmaron representarlos

en la historiografía colonial. El resultado es una “ficción alternativa” escrita desde los márgenes del discurso heteronormativo.[264] Los tropos

de sexualidad ideológicamente cargados, una vez descolonizados, se convierten en conocimiento accesible de diferencia cultural.

Sin tomar la masculinidad como una noción naturalizada,

he rastreado la inestable, competida naturaleza de la masculinidad en el discurso español, notando cómo lo femenino se convierte en lo extraño abyecto que contribuyó a la formación del discurso dominante masculinizado. En una forma similar, he rastreado la naturaleza performativa de lo femenino en el discurso andino, un valor cultural que fue complementariamente simbólico a una igualmente importante masculinidad. Aunque las políticas de conquista, particularmente en las últimas etapas de la expansión Inca, presentaron a los habitantes locales como femeninos en un matrimonio simbólico con el exterior masculino, una lectura cuidadosa de los mitos andinos detecta un contradiscurso que privilegia la autonomía femenina preunión a través de metáforas sexuales. En este contexto, he podido reconocer una categoría de tercer género relacionada con lo mágico, ritual, esfera agrícola de la cultura andina, un sujeto liminal que junta a las simbólicamente opuestas esferas de cultura masculina y femenina en una invocación de lo andrógeno andino originario. He mostrado como el discurso colonial movilizó ciertos artefactos medievales en su representación de los sujetos de tercer género. Desde

los fragmentos del mismo discurso, he juntado las piezas para un

posible entendimiento de cómo la liminalidad de género calza dentro

de la sociedad precolombina andina, bajo la sanción de un entendi-

miento sagrado de lo femenino y lo andrógeno.

264

José Rabasa caracteriza su estudio de la formación del Eurocentrismo y su “invención”

discursiva de América como “una historia alternativa, una ficción que socava la universali-dad de la historia y subjetividad europea – no con contradicciones de hecho, sino más bien elaborando una narrativa que describe puntos ciegos y abre áreas para la contra discurso mientras descolonizando nuestra imagen presente del mundo” (*Inventing America*, 212).

Hemos atestiguado cómo el tercer género fue mal represen-

tado por los cronistas toledanos y por las interrogaciones coloniales de

informantes indígenas, cuyo silencio resistente de la naturaleza sagrada

de la sodomía ritual ayudó en la transformación de la representación

del discurso hegemónico de esos sujetos. Al subrayar la agencia de los

pueblos indígenas quienes entraron en contacto con el colonialismo,

entendemos mejor cómo la transculturación fue implicada en la repre-

sentación de su cultura, tanto para los lectores nativos como para los

extranjeros. La investigación protoetnográfica del proyecto colonial no

solamente influyó en las leyes y castigos del virreinato, sino también en la literatura eclesiástica, un discurso pedagógico que reflejó a los nativos una visión distorsionada de su propia historia y costumbres. Entre los reflejos desfigurados estuvieron el tratamiento moralista de la sexualidad sodomítica y otras formas de sexualidad. Finalmente, he observado cómo las neoculturaciones de los sujetos sexuales indígenas, los tropos que fueron moldeados y remoldeados por múltiples agentes en una corriente de reiteraciones desde las primeras crónicas y relaciones hasta las últimas historias y herramientas de evangelización, encontraron su forma dentro del texto híbrido del "padre" de la literatura peruana.

La historia de los tropos *queer* de sexualidad no termina con la conclusión de los *Comentarios reales*. Como hemos aprendido en este estudio, el significado y valor de las subjetividades cambia con el tiempo y a través de complejos procesos en los cuales sus representaciones se adaptan a nuevas realidades. Mientras mi proyecto continúa evolucionando, se volverá importante el explorar qué tan lejos resonó el eco del texto del Inca Garcilaso en la literatura peruana. Ya que los estudios de género abren una crítica sobre la sociedad andina contemporánea patriarcal y heterosexista, esta investigación invita a interpretaciones de cómo los tropos de sexualidad refiguran la subjetividad en

otros contextos.

Armados con una metodología que se aproxima a los tropos del discurso colonial como un conocimiento accesible de subjetivida-

des transculturizadas, los académicos pueden obtener un nuevo entendimiento de la cultura de género heterogénea en las zonas de contacto coloniales, y por eso considerar mejor las subsecuentes reiteraciones de estos tropos en las literaturas nacionales de los Andes y más al á. ¿Cómo fue que el movimiento estético neoinca del siglo XIX planteó el género y la sexualidad en su búsqueda por una expresión de identidad y unidad nacional? ¿Sobrevivió la diversidad de género al discurso homogeneizante de la construcción de la nación? En la apelación de los indigenistas por una nueva representación de “el indio”, ¿que pasó a la una vez autónoma, pero complementaria esfera femenina de la cultura andina? Finalmente, en las novelas andinas de la vanguardia latinoamericana y el posterior “boom”, ¿qué papel jugó el Otro sexual y qué relación tuvo él o el a con el pasado?

En el pasaje que sirve como epígrafe a este Epílogo, vemos una reiteración del Otro sexual en la caracterización del sexualmente ambiguo Dionisio de la novela de Mario Vargas Llosa de 1993, *Lituma*

en los Andes. ¿Qué formas de transculturación están en juego en la representación de estas actitudes? Aquí, el conflictivo espacio andino de los ochenta emite el temor y horror de la diversidad de género y sexual de ambos polos de poder en el Perú contemporáneo: los revolucionarios maoístas y los militares nacionalistas. ¿Y la comunidad quechua? ¿Qué es lo que pasa en las cantinas después de que la chicha se acaba? ¿Caracterizaría el pueblo quechua esos momentos liminales de exceso carnavalesco como "barbárico", como lo hace el oficial costeño en la novela de Vargas Llosa? ¿O son esos ahora casi clandestinos momentos ecos de una fantasmagórica representación ritual original de sexualidad alternativa que medió entre los opuestos absolutos de la cultura andina? Las connotaciones metafóricas de personajes y temas en la novela sugieren una resonancia de épocas coloniales en las cuales un extranjero enfrenta a un Otro que parece ininteligible. La diferencia en la novela es representada a través de tropos *queer* de sexualidad, informados por mitologías occidentales y andinas. La sociedad andina es presentada como bárbara, incivilizada: laberintos, bacanales, fratricidio, sacrificio humano, canibalismo y sodomía se juntan en una visión

apocalíptica del fin del siglo XX, de la fragmentación de la sociedad

peruana. Los tropos *queer* de sexualidad continúan reproduciéndose en el discurso letrado de los Andes.

Lituma en los Andes trata, en el fondo, sobre un "foraneo" conformándose con una cultura heterogénea e ininteligible en un proceso dinámico de transformación cultural en el cual lo abyecto debe ser repudiado por el bien, tanto de lo personal como de la sobrevivencia nacional. La continuidad entre los tropos coloniales y contemporáneos de sexualidad en el discurso hegemónico invitan a la pregunta de si hay, en las representaciones rituales indígenas y mestizas, una "sobrevivencia" similar a aquel a que fue usada como chivo expiatorio y sacrificada en tiempos coloniales. Las representaciones contemporáneas de la cultura andina, desde los "locales" indígenas y mestizos, continúa negociando la transculturación a través de tropos del cuerpo. Recientes investigaciones etnográficas sobre sexualidad y danza ritual en la sierra peruana confirman cómo el género y la sexualidad siguen siendo elementos importantes en las ceremonias de la comunidad, como apreciamos en el Capítulo tres.

La danza, por ejemplo, es una iteración contemporánea del *taqui* prehispánico (una especie de canción-danza representada en ceremonias públicas), el cual consideramos en los Capítulos tres y cuatro. Vimos cómo el cuerpo fue dramatizado en las descripciones de

los rituales Huarochirí y cómo los *taquis* se manifestaron como una amenaza irracional para la hegemonía colonial en la forma del Taqui Onqoy, una representación anticolonial de la diferencia corporal. El *taqui*, en la forma contemporánea de las danzas, continúa expresando la negociación de diferencia que hemos considerado en este libro.[265] Estas representaciones no han sido inmunes a los cambios sociales;

265

Ya que un análisis a profundidad de la danza ritual contemporánea está más allá del rango de este estudio, espero que estos comentarios finales inspiren posteriores investigaciones dentro de la intersección entre sexualidad, liminalidad de género, y representación pública en los Andes y sus conexiones a las representaciones prehispánicas y coloniales de tercer género.

de hecho, responden al cambio expresando nuevas relaciones en sus siempre cambiantes sociedades, como Zoila Mendoza lo ha mostrado tan perceptivamente en su estudio de danzas rituales mestizas en una comunidad del Cuzco, San Jerónimo (*Shaping Society through Dance*).

Estas danzas, yo propongo, nos proveen de una última perspectiva sobre los mecanismos de transculturación y la negociación *tinkuy* de la diferencia sexual y demuestran la resistencia de la representación de tercer género en los Andes.

Hemos visto, en el Capítulo tres, como la subjetividad del ter-

cer género es representada en diferentes formas en varios rituales indígenas contemporáneos, pero esas etnografías no tratan directamente al género ritual y la liminalidad sexual. Todavía es necesario hacer investigación sobre por qué, por ejemplo, los *waylakas* usaban vestidos en la ceremonia contemporánea del *mujonomiento* de los chinceros. Tenemos certeza de encontrar innovadoras reinterpretaciones de representaciones que continúan cambiando, mientras su contexto cultural es alterado a través de la transculturación. El estudio de Mendoza de la danza ritual mestiza en el sur de los Andes provee un modelo para futuras interpretaciones de los efectos de transculturación sobre las representaciones públicas contemporáneas de subjetividad. Su investigación demuestra cómo el género y la sexualidad fueron implicados en las transformaciones de las danzas, en tanto que, la comunidad del Cuzco sufre una metamorfosis. En un hal azgo que es relevante a mi estudio, por ejemplo, el a descubrió que desde los cuarenta el carácter femenino de “dama” en la danza de San Jerónimo “Majeños”, la cual tradicionalmente era representada por un hombre travestido, ha sido danzado por una mujer. El a concluye que la “reconstrucción del papel de la “dama” podría haber sido como un esfuerzo de los majeños por vincular los principios de masculinidad y decoro que la comparsa propugnó. El darle el papel a una mujer real hace la danza más decente

porque, acorde con los majeños, ningún hombre respetable de la ciudad (a diferencia de los campesinos), ni siquiera en un ritual, debería vestirse como una mujer” (ibíd., 158). Mendoza vincula esta transformación al creciente poder de los majeños en la región y las crecientes

distinciones étnicas y de clase que estaban siendo negociadas en parte a través de representaciones públicas y rituales. Las transformaciones de las representaciones indígenas públicas que comenzaron en el periodo colonial (ver Dean, *Inca Bodies*) continúan expresando las negociaciones de poder entre clases, etnias y géneros. ¿Donde calzaban los sujetos de tercer género dentro de estas representaciones de religiosidad y relaciones sociales andinas?

Fritz N. Vil asante Sullca ha considerado el papel de la sexualidad en el ritual andino contemporáneo. Su *De fiestas y rituales* se enfoca en la “fiesta de la Mamacha de Carmen” en Paucaratambo, en Perú.266 En el festival anual en honor de la Virgen, las danzas de la “Mamacha de Carmen”, dedicadas a la Virgen, revelan complejas relaciones sociales y la continua reproducción de cultura, incluyendo la negociación de diferencia sexual. Acorde con Vil asante, tradicionalmente, la Virgen era la única presencia femenina en el espacio ritual,

y los grupos de danza eran simbólicamente masculinos (*De fiestas y rituales*, 5). Todos los papeles femeninos en las danzas, por eso, eran representados por hombres transvestidos. ¿Fueron ellos vestigios de la fantasmagórica representación original de la liminalidad de género necesitada en la mediación entre lo masculino (danzantes hombres) y lo femenino (Mamacha Carmen)? No tenemos una respuesta, pero el travestismo tradicional comenzó a cambiar en los ochenta mientras las alteraciones sociales presionaban a los grupos de danza para re- configurar sus ofrendas a la Virgen. La etnografía de Vil asante revela la continua transculturación de las danzas rituales del festival, con énfasis particular sobre las cambiantes actitudes hacia los danzantes travestidos.

266

Mis citas están tomadas del manuscrito de Villasante Sullca de este título, presentado en el simposio internacional "De Amores y Luchas: Diversidad Sexual, Derechos Humanos y Ciudadanía", Universidad Nacional de San Marcos, Lima, Septiembre 13 del 2000. Aprecio el permiso del autor para citar de su manuscrito.

Como en los contextos más urbanos de San Jerónimo, el Cuzco, donde la figura travesti comenzó a desaparecer mucho más temprano, en el más distante Paucaratambo, las actitudes están tam-

bién cambiando. Los hombres se han vuelto reacios a danzar los papeles travestidos debido a la presión de sus pares que han comenzado a cuestionar su masculinidad, presión atribuida a las actitudes “homofóbicas” importadas de las ciudades (ibíd., 16). Tradicionalmente, al travestirse, los danzantes masculinos eran “feminizados” (ibíd., 7) en representaciones que los movieron a lo largo del espectro de género para dramatizarlos simbólicamente en una posición liminal. Este nuevo rechazo a danzar travestidos es más pronunciado en las danzas asociadas con la creciente identidad mestiza, mientras que las danzas con identidad “étnica” más fuerte y pronunciada continúan representando más explícitamente la liminalidad de género a través de la incorporación de “homosexuales” en esos papeles (ibíd., 16).

Incluso en las instancias en las cuales las mujeres han comenzado a danzar los tradicionales papeles de travestidos, un sentido de tercer género permanece: las mujeres escogidas son caracterizadas como “masculinizadas” con el objetivo de no competir con la Virgen en su sagrado espacio, y para tener la resistencia física necesaria para danzar, y posiblemente para recordar el originario tercer género (Ibíd., 23). La rica etnografía de Vil asante es un paso hacia un entendimiento de los significados contemporáneos detrás de las representaciones de la vieja era.267 La sociedad andina cambia, mientras las antiguas,

representaciones preformativas de género son reiteradas, en nuevos

contextos, en respuesta a las necesidades contemporáneas, discursos

de poder y deseos.

Regresando al *chaupi*, ese espacio de mediación donde el co-

nocimiento sagrado es revelado, representado y dramatizado, hemos

267

Villasante provee muchos detalles sobre danzantes específicos y sus reputaciones, identidades sexuales, y contribuciones a las danzas, así como también información sobre las actitudes de la comunidad hacia temas de género y sexualidad.

ganado un mejor entendimiento del texto híbrido colonial y de sus au-

tores y de las representaciones rituales más contemporáneas de la cul-

tura andina. El leer desde el *chaupi* nos permite invocar al *chuqui chinchay* y al tercer espacio en la reproducción *tinkuy* de la cultura andina, no como una idealización del Otro exótico, sino como un paradigma

que privilegia la mediación y no el borrado de diferencia. A lo largo del

camino hemos aprendido cómo los andinos negocian el Otro, sobre-

viven *pachacutis* y resisten la homogenización cultural. El producto de

este *tinkuy* podría no ser, en última instancia, revelado solamente en

los textos escritos de literatura e historiografía andina, sino también en

las continuas representaciones de danzas rituales y ceremonias en las

vil as de las montañas de los Andes y los planos costeros del Pacífico. Estas danzas son textos sociales, representativos, productos *tinkuy* de sitios de transculturación en los cuales sujetos *queer* continúan resistiendo la "máquina de guerra" cultural vistiendo las ropas de los Otros, invocando el sagrado andrógino andino, y moviendo sus cuerpos en representaciones preformativas de alteridad y unión.

Bibliografía

Acosta, José de

1954 "Historia natural y moral de las indias. 1590". En: *Obras*. Biblioteca de Autores españoles, vol. 73. Madrid: Ediciones Atlas.

Acosta Rodríguez, Antonio

1982 "Los clérigos doctrineros y la economía colonial, 1600-1630". *Allpanchis* 16, no. 19: 117-149.

Adorno, Rolena

1995 "Discurso jurídico, discurso literario: El reto de leer en el siglo XX los escritos del XVI" En: *Memorias de las jornadas andinas de literatura latinoamericana*. La Paz: Plural Editores-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

1982 *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Syracuse, NY: Syracuse University.

1986 *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin:

University of Texas Press.

1991 “Images of indios Ladinos in Early Colonial Peru”. En: *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Editado por Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

1986 “Literary Production and Suppression: Reading and Writing about Amerindians in Colonial Spanish America”. *Dispositio* 11, nos. 28-29: 1-25.

1993 “Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth and Seventeenth Century Spanish America”. *Latin American Research Review 28,* no. 3: 135-145.

1988 “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. *Revista de Critica Literaria Latinoamericana 14,* no. 28: 55–68.

1995 “Textos imborrables: Posiciones simultaneas y sucesivas del sujeto colonial”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 41*: 33-49.

Adorno, Rolena, y Patrick Charles Pautz

1999 *Alvar Núñez Cabeza de Vaca: His Account, His Life, and the Expedition of Pánfilo de Narváez,* vol. 3. Lincoln: University of Nebraska Press.

Allen, Catherine J.

1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Alonso, Dámaso

1966 *La poesía de San Juan de la Cruz*. Madrid: Aguilar.

Alter, Robert

1994 "Sodom as Nexus: The Web of Design in Biblical Narrative". En: *Reclaiming Sodom*, Editado por Jonathan Goldberg. New York: Routledge.

Andrien, Kenneth J., y Rolena Adorno (Eds.)

1991 *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Anghiera, Pietro Martire de

1966 *The Decades of the Newe Worlde or West India. 1555*. Ann Arbor, MI: University Microfilms.

Anónimo

1987 *Lazaril o de Tormes*. Editado por Francisco Rico. Madrid: Cátedra.

Anónimo

1984 *Poema del Cid*. Editado por Francisco López Estrada. Madrid: Editorial Castalia.

Anónimo

1959 *The Poem of the Cid*. Traducido por W. S. Merwin. London: J. M. Dent e hijos.

Anzaldúa, Gloria

1987 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

2000 *Entrevistas,* Editado por Ana Louise Keating. London: Routledge.

Arboleda, Manuel

1981 “Representaciones artísticas de actividades homo-eróticas en la cerámica moche”. *Boletín de Lima*, vols. 16, 17, 18, ed. especial: 98-107.

Arciniegas, Germán

1986 *America in Europe: A History of the New World in Reverse*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arguedas, José María

1975 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Arnold, Denise Y., ed.

1997 *Más al á del silencio: Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: ILCA/CIASE.

Arriaga, Pablo José de

1968 “La extirpación de la idolatría del Perú. 1621”. En: *Crónicas perua-*

nas de interés indígena. Editado por Francisco Esteve Barba. Biblio-

teca de Autores españoles, vol. 209. Madrid: Ediciones Atlas.

Atkinson, Jane Monnig, y Shel y Errington (Eds.)

1990 *Power and Difference: Gender in Southeast Asia*. Stanford, CA:

Stanford University Press.

Ayala, Martin de

1599 *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*.

Valencia: Casa de Pedro Patricio Mey.

Azpilcueta Navarro, Martín de

1554

Manual de confesores y penitentes. Madrid: Ferrer.

Bailey, Derrick Sherman

1955 *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. London:

Longmans.

Barker, Francis; Peter Hulme; Margaret Iversen; Diana Loxley (Eds.)

1985 *Europe and Its Others*, vol. 2. Colchester, Eng.: University of Essex.

Barnes, Monica

1992 “Catechisms and Confesionarios: Distorting Mirrors of Ande-

an Societies”. En: *Andean Cosmologies through Time*. Editado por

Robert V. H. Dover, Katherine E. Seibold, y John H. McDowel ,

Bloomington: Indiana University Press.

Bauer, Brian S.

1996 “Legitimization of the State in Inca Myth and Ritual”. En: *American Anthropologist*, 98, no. 2: 327-337.

Bawden, Garth

1996 *The Moche*. Cambridge, MA: Blackwel .

Behar, Ruth, y Deborah A. Gordon

1995 *Women Writing Culture*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Bendezú, Edmundo

1989 “Ruptura epistemológica del discurso del Inca Garcilaso”. *Cuadernos americanos 3*, no. 18: 190–199.

Benito-Vessels, Carmen

1988 “La mujer en La estoria de Espanna: Desde el rapto y el amancebamiento hasta la autoafirmación política”. *Exemplaria Hispánica 10*, nos. 1-2: 41-48.

Benson, Elizabeth P., y Anita G. Cook, eds.

2001 *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*. Austin: University of Texas Press.

Berlant, Lauren, y Michael Warner

1995 “What Does Queer Theory Teach Us about X?”. En: *PMLA 10*, no. 3: 343-349.

Bertonio, P. Ludovico

1984 *Vocabulario de la lengua aymara. 1612*. Cochabamba, Bol.: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

Betanzos, Juan de

1993 *Suma y narración de los incas. 1551*. Madrid: Ediciones Atlas, 1987.

Beverley, John. Against Literature. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bhabha, Homi K.

1994 *The Location of Culture*. London: Routledge.

1992 “Postcolonial Criticism”. En: *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*. Editado por Stephen Greenblatt y Giles Gunn. New York: Modern Language Association.

Blackmore, Josiah, y Gregory S. Hutcheson (Eds.)

1999 *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance. Durham*. NC: Duke University Press.

Blackwood, Evelyn (Ed.)

1986 *The Many Faces of Homosexuality*. New York: Harrington Park Press.

Bleys, Rudi C.

1995 *The Geography of Perversion*. New York: New York University Press.

Bolaños, Álvaro Félix

1994 *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: Los indios pijaos de Fray Pedro Simón*. Bogotá: CEREC.

Bolin, Inge

1998 *Rituals of Respect: The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. Austin: University of Texas Press.

Boon, James A.

1982 *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

Boone, Elizabeth, y Walter Mignolo (Eds.)

1994 *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham, NC: Duke University Press.

Boswel , John

1980 *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.

Bouysse-Cassagne, Therese, y Olivia Harris

1987 “Pacha: En torno al pensamiento aymara”. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Editado por Therese Bouysse- Cassagne y Olivia Harris. La Paz: Hisbol.

Bredbeck, Gregory W.

1991 *Sodomy and Interpretation; From Marlowe to Milton*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bricker, Victoria Reifler

1973 *Ritual Humor in Highland Chiapas*. Austin: University of Texas Press.

Briggs, Charles

1988 *Competence in Performance: The Creativity of Tradition in Mexica-no Verbal Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Brittan, Arthur

1989 *Masculinity and Power*. Oxford: Basil Blackwel .

Brod, Harry (Ed.)

1992 *The Making of Masculinities*. Winchester, MA: Allen & Unwin, 1987. Brotherston, Gordon

1992

Book of the Fourth World. Cambridge: Cambridge University Press.

Burshatin, Israel

1984 “The Docile Irnage: The Moor as a Figure of Force, Subservience,

and Nobility in The Poema de Mio Cid”. En: *Romance Quarterly 31*, no. 3: 269-280.

1985 “The Moor in the Text: Metaphor, Emblern, and Silence”. En: *Critical Inquiry 12*, no. 1: 98-118.

1999 “Written on the Body: Slave or Hermaphrodite in Sixteenth-Century Spain”. En: *Queer lberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Editado por Josiah Blackmore y Gregory S. Hutcheson. Durham, NC: Duke University Press.

Butler, Judith

1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* . New York: Routledge.

1997 “Critical y Queer”. En: *Playing with Fire: Queer Politics, Queer Theories*. Editado por Shane Phelan. New York: Routledge.

1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Bynum, Caroline Walker

1986 *Gender and Religion*. Boston: Beacon Press.

Cadena, Marisol de la

1991 “‘Las mujeres son más indias’: Etnicidad y género en una comuni-

dad del Cusco”. *Revista Andina 9*, no. 1: 7–47.

Calvo Perez, Julio

1991 *Sebastián de Covarrubias o la fresca instilación de las palabras*. Cuenca, España: Diputación Provincial de Cuenca.

Carrasco, Rafael

1985 *Inquisición y represión sexual en Valencia (1565-1785)*. Barcelona: Laertes.

Castañeda Delgado, Paulino

1970 “La política española con los caribes durante el siglo XVI”. En: *Homenaje a D Ciriaco Perez-Bustamante*, vol. 2, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Castro-Klaren, Sara

1996 “Writing Subalternity: Guaman Poma y Garcilaso, Inca”. En: *Dispositio 46*: 229-244.

Cereceda, Veronica

1986 “The Semiology of Andean Textiles: The Talegas of Isluga”. En: *Anthropological History of Andean Polities*. Editado por John V. Murra, Nathan Wachtel, y Jacques Revel. Cambridge: Cambridge University Press.

Cevallos, Francisco J.

1986 “La retorica historiográfica y la aculturación en tres cronistas pe-

ruanos". En: *Revista de Estudios hispánicos 20*, no. 3: 55-66.

Chávez-Silverman, Susana, y Librada Hernández (Eds.)

2000 *Reading and Writing the Ambiente: Queer Sexualities in Latino, Latin American and Spanish Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.

Cieza de León, Pedro de

1995 *La crónica del Perú. Primera parte, 1553*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad católica del Perú.

1986 *Crónica del Perú. Segunda parte*. Editado por Francesca Cantú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1998 *The Discovery and Conquest of Perú*. Traducción de La crónica del Perú. Tercera parte. Editado y traducido por Alexandra Parma Cook y Noble David Cook. Durham, NC: Duke University Press.

1959 *The incas of Pedro de Cieza de León*. Traducción de La crónica del Perú. Primera parte. Editado por Victor Wolfgang von Hagen. Traducido por Harriet de Onis. Norman: University of Oklahoma Press.

Classen, Constance

1993 *Inca Cosmology and the Human Body.* Salt Lake City: University of

Utah Press.

Clifford, James, y George Marcus

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Cobo, Bernabé

1979 *History of the Inca Empire*. Editado y traducido por Roland Hamil-

ton. Austin: University of Texas Press.

1990 *Inca Religion and Customs*. Editado y traducido por Roland Ham-

ilton. Austin: University of Texas Press.

Columbus, Christopher

1995 "Diario del primer viaje". En: *Textos y documentos completos*. Edita-

do por Consuelo Varela y Juan Gil. Madrid: Alianza Editorial.

1930 *The Voyages of Christopher Columbus*. Traducido por Cecil Jane.

London: Argonaut Press.

Concilios Limenses

1952 *(1551-1772)*. 2 vols. Editado por Rubén Vargas Ugarte. Lima.

Conkey, Margaret W., y Joan M. Gero

1997 "Programme to Practice: Gender and Feminism in Archeology".

En: *Annual Review of Anthropology*, 26: 411-437.

Cordy-Collins Alana

2001 “Blood and the Moon Priestesses: Spondylus Shel s in Moche Cer-emony”. En: *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*. Editado por Elizabeth P. Benson y Anita G. Cook. Austin: University of Texas Press.

Cornejo Polar, Antonio

1994 *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.

Corr, Rachel

2002 “Reciprocity, Communion, and Sacrifice: Food in Andean Ritual and Social Life”. En: *Food and Foodways* 10: 1-25.

Costa Lima, Luis

1988 *Control of the Imaginary*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1992 *The Darker Side of Reason: Fictionality and Power*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Covarrubias Orozco, Sebastián de

1610 *Emblemas morales*. Madrid: Luis Sánchez.

Cruz, Anne J., y Mary Elizabeth Perry (Eds.)

1992 *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cruz, San Juan de la

1999 *The Poems of St. John of the Cross*. Traducido por Ken Krabbenhoft.

New York: Harcourt Brace.

1947 *Poesías completas*. Editado por Pedro Salinas. Buenos Aires: Cruz

del Sur.

Cusihuamán, Antonio G.

1976 *Gramática quechua, Cuzco cal ao*. Lima: Ministerio de Educación/

Instituto de Estudios peruanos.

Dean, Carolyn

1999 *lnca Bodies and the Body of Christ*. Austin: University of Texas

Press.

De Beauvoir, Simone

1961 *Second Sex*. Traducido por H. M. Parshley. New York: Bantam.

De Certeau, Michel

1986 *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis: University of

Minnesota Press.

1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

De Lauretis, Teresa

1991 “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction”. En:

Diferences 3, no. 2: iii-xviii.

Díaz del Castillo, Bernal

1970 *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.

Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios

1985 *(1584-1585)*. Facsímile de edición preparado por Antonio Ricardo. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Dombrowski, Daniel

1992 *St. John of the Cross: An Appreciation*. Albany: State University of New York Press.

Domínguez Faura, Nicanor

1994 "Juan de Betanzos y las primeras cartil as de evangelización en la lengua general del Inga (1536-1542)". En: *La venida del reino: religion, evangelización y cultura en America, siglos XVI-XX*. Compilado por Gabriela Ramos. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

Donnan, Christopher B.

1976 *Moche Art and Iconography*. Los Angeles: University of California, Los Angeles Latin American Center Publications.

Donnan, Christopher B., y Luis Jaime Castillo Butters

1994 "Excavaciones de tumbas de sacerdotisas moche en San José de

moro, Jequetepeque”. En: *Moche: Propuestas y perspectivas*. Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura Moche, Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993. Editado por Santiago Uceda y Elías Mujica. Trujillo: Universidad Nacional de la Libertad, Instituto Francés de Estudios andinos, Asociación peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales.

Dopico Black, Georgina

2001 *Perfect Wives, Other Women: Adultery and Inquisition in Early Modern Spain*. Durham, NC: Duke University Press.

Doty, Alexander

1993 *Making Things Perfectly Queer: lnterpreting Mass Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Dover, Robert V. H.; Katherine E. Seibold; y John H. McDowell (Eds.)

1992 *Andean Cosmologies through Time*. Bloomington: Indiana University Press.

Duran, Juan Guillermo

1982 *El catequismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales, 1584-1585*. Buenos Aires: Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina.

1990 *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*. Vols. 1 y 2. Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina.

Durand, José

1989 "Presencia de Garcilaso Inca en Túpac Amaru". En: *Cuadernos americanos 3*, no. 18: 209-227.

Duviols, Pierre

1993 "De la Tarasca a Mama Huaco: La historia de un mito y rito cuzqueño". En : *Religions des Andes et langues indigènes: Èquateur, Pèrou, Bolivie, avant et après la conquete espagnole*. Editado por Pierre Duviols. [Aix-en-Provence]: Universite de Provence.

1977 *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. Traducido por Albor Maruenda. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. (*La lutte contre les religions autochtones dans le Pèrou colonial [L'extirpation de il idolatrie entre 1532 et 1660]*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines, 1971.) .

1993 "Estudio y comentario etnohistórico". En: *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. Editado por Pierre Duviols y Cesar Itier. 1613. Cuzco: Centro de Estudios Regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

Duviols, Pierre y Cesar Itier (Eds.)

1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Perú. 1613*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

El Saffar, Ruth

1989 “The Evolution of Psyche under Empire: Literary Reflections of Spain in the 16th Century”. En: *Cultural and Historical Grounding for Hispanic and Luso-Brazilian Feminist Literary Criticism*. Editado por Hernán Vidal. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.

Estensorro Fuchs, Juan Carlos

1994 “Descubriendo los poderes de la, palabra: Funciones de la prédica en la evangelización del Perú (siglos XVI-XVII)”. En: *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*.

Compilado por Gabriela Ramos. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

Fernández, Christian

2004

Inca Garcilaso: Imaginación, memoria e identidad. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Fletcher, Richard

1989 *The Quest for El Cid*. Oxford: Oxford Unversity Press.

Flores Galindo, Alberto

1988 *Buscando un Inca*. Habana: Casa de las Américas,.

Fossa Falco, Lydia

1991 “Leyendo hoy a Cieza de León: De la Capacocha a la Capac Hucha”.

Boletín de Lima, 73 (Enero): 33-41.

Foster, David William y Roberto Reis (Eds.)

1996 *Bodies and Biases: Sexualities in Hispanic Cultures and Literatures*.

Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fothergill-Payne, Louise

1988 *Seneca and Celestina*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel

1990 *The Care of the Self: The History of Sexuality.* Vol. 3. 1984. Traduci-do por Robert Hurley. New York: Vintage Books.

1990 *The History of Sexuality: An Introduction. 1976*. Traducido por

Robert Hurley. New York: Vintage Books.

1973 *The Order of Things,* 1966. New York: Vintage Books.

1996 *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*. Vol. 2. 1984, Traduci-

do por Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1990.

“Founding Statement, Latin American Subaltern Studies Group”

1996 *Dispositio 19*, no. 46:1-11.

Freccero, Carla

1994 “Cannibalism, Homophobia, Women: Montaigne’s ‘Des cannibales’ y ‘De l’amitié.’” En: *Women, Race, and Writing in the Early Modern Period*. Editado por Margo Hendricks y Patricia Parker. London: Routledge.

Fuss, Diana

1989 *Essential y Speaking: Feminism, Nature, and Difference*. London: Routledge.

Gálvez Peña, Carlos M. (Ed.)

1998 “Prólogo”. En: *Historia del reino y provincias del Perú*. Por Giovanni

Anello Oliva. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Garber, Marjorie

1992 *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*. New York: Harper Perennial.

García, Juan Carlos

1994 *Ofensas a Dios*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Garcilaso de la Vega, Inca

1985 *Comentarios reales de los incas*, 2 vols. Editado por Aurelio Miró Quesada, 1608. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

1966 *Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru*. Traducido por Harold V. Livermore. Austin: University of Texas Press.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gero, Joan M.

1996 "Field Knots and Ceramic Beaus: Recovering Gender in the Peruvian Early Interrnediate Period". Artículo presentado en: *Pre-Columbian Studies Symposium "Recovering Gender in Pre-Hispanic America"*. Dumbarton Oaks, Washington, DC, October 12.

Gilmore, David D.

1990 *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven, CT: Yale University Press.

Girard, René

1996 *The Girard Reader*. New York: Crossroad Publishing.

Godenzzi, Juan Carlos, y Janet Vengoa Zúñiga

1994 *Runasimimanta Yuyaychakusun: Manual de lingüística quechua para bilingües*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

Goldberg, Jonathan

1992 “Bradford’s ‘Ancient Members’ y ‘A Case of Buggery… arnongst them’”. En: *Nationalisms and Sexualities*. Editado por Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, y Patricia Yaeger. New York: Routledge.

1994 *Reclaiming Sodom*. New York: Routledge.

1992 *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Stanford, CA: Stanford University Press.

1991 “Sodomy in the New World: Anthropologies Old and New”. En: *Social Text* 9: 45-66.

Golte, Jürgen

1994 *Iconos y narraciones: La reconstrucción de una secuencia de imágenes moche*. Lima: Instituto de Estudios peruanos.

González, Ray (Ed.)

1996 *Muy Macho: Latino Men Confront Their Manhood*. New York: Anchor Books.

González Echeverría, Roberto

1987 “Humanism and Rhetoric in Comentarios Reales y el Carnero”. En: *Memory of Wil is Knapp Jones*. York, SC: Special Literatures Publishing.

1985 “Imperio y estilo en el Inca Garcilaso”. *Discurso Literario 3*, no. 1: 75-80.

1990 *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

González Holguín, Diego

1993 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua, o del Inca. 1608*. Editado por Ruth Moya. Quito: Corporación Editora Nacional.

González Stephan Beatriz, y Lucia Helena Costigan (Comps.)

1992 *Crítica y descolonización. El sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Gordon, Deborah A.

1995 “Conclusion: Culture Writing Women: Inscribing Feminist Anthropology”. En: *Women Writing Culture*. Editado por Ruth Behar y Deborah A. Gordon. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Graff; Gerald, y Bruce Robbins

1992 “Cultural Criticism”. En: *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*. Editado por Stephen Greenblatt y Giles Gunn. New York: Modern Language Association.

Gramsci, Antonio

1971 *Selections from the Prison Notebooks*. Editado por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.

Greenberg, David F.

1988 *The Construction of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.

Greenblatt, Stephen

1991 *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: University of Chicago Press.

1993 *New World Encounters*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Greenblatt, Stephen, and Giles Gunn (Eds.)

1992 *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*. New York: Modern Language Association.

Griffiths, Nicholas

1996 *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman: University of Oklahoma Press.

Gruzinski, Serge

1989 “Individualization and Acculturation: Confession among the Na-

huas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century”. En: *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Editado por Asunción Lavrin. Lincoln: University of Nebraska Press.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

1993 *El primer nueva corónica y buen gobierno. 1615*. Editado por Franklin Pease G.Y. Traducido por Jan Szeminski. 3 vols. México City: Fondo de Cultura Económica.

Guerra, Francisco

1971 *The Precolurnbian Mind*. New York: Seminar Press.

Guha, Ranajit, y Gayatri Spivak (Eds.)

1988 *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

Gutiérrez, Ramón

1994 “A Gendered History of the Conquest of Arnerica: A View from New Mexico”. En: *Gender Rhetorics: Postures of Dominance and Submission in History*. Editado por Richard C. Trexler. Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies.

1989 “Must We Deracinate Indians to Find Gay Roots?” *Outlook 1*, no. 4: 61–67.

1991 *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500–1846*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gutiérrez de Santa Clara, Pedro

1963 *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú. 1580*. Biblioteca de Autores españoles, vols. 165-167. Madrid: Editorial Atlas.

Hadley, D. M.

1999 *Masculinity in Medieval Europe*. New York: Longman.

Hanke, Lewis

1988 *La lucha por la justicia en la conquista de America*. Madrid: Ediciones Istmo.

1935 “Studies in the Theoretical Aspects of the Spanish Conquest of America”. PhD diss., Harvard University.

Harrison, Regina

1933 “Confesando el pecado en los Andes: Del siglo XVI hacia nuestros días”. En: *Revista Crítica de Literatura Latinoamericana* 19, no. 37: 169-185.

1995 “Cultural Translation in the Andes: The Pregnant Penitent”. En: *Latin American Indian Literatures Journal* 11, no. 2 (Fall): 108-128.

1995 “The Language and Rhetoric of Conversion in the Viceroyalty of Peru”. En: *Poetics Today* 16, no. 1: 1-27.

1982 “Modes of Discourse: The Relación de antigüedades deste reyno

del Perú por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". En: *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Editado por Rolena Adorno. Syracuse, NY: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University.

2002 "Pérez Bocanegra's Ritual formulario: Khipu Knots and Confession". En: *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Editado por Jeffrey Quilter y Gary Urton. Austin: University of Texas Press.

1989 *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press.

1994 "The Theory of Concupiscence: Spanish-Quechua Confessional Manuals in the Andes". En: *Encoded Encounters: Race, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*. Editado por Francisco Javier Cevallos, Jeffery A. Cole, Nina M. Scott, y Nicomedes Suárez-Arauz. Amherst: University of Massachusetts Press.

1992 "'True' Confessions: Quechua and the Spanish Cultural Encounters in the Viceroyalty of Peru". En: *Latin American Studies Center Series*, no. 5. College Park: University of Maryland.

Hastorf, Christine A.

1993 *Agriculture and the Onset of Political Inequality before the Inca*. Cambridge: Cambridge University Press.

Herdt, Gilbert

1994 *Guardians of the Flute: Idioms of Masculinity*. Chicago: University of Chicago Press.

1994 *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.

Hocquenghem, Anne Marie

1987 *Iconografía mochica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Horswel , Michael J.

1997 “Third Gender, Tropes of Sexuality, and Transculturization in Colonial Andean Historiography”, PhD diss, University of Maryland, College Park.

2003 “Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality y and Third Gender Subjectivity”. En: *lnfamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*. Editado por Pete Sigal. Chicago: University of Chicago Press.

Howard-Malverde, Rosaleen

1990 *The Speaking of History: Wil apaakushayki or Quechua Ways of*

Telling the Past. London: University of London, Institute of Latin American Studies.

1991 *The Huarochirí Manuscript.1608*. Editado y traducido por Frank Salomon y George L. Urioste. Austin: University of Texas Press.

Huarte Navarro, Juan de Dios

1604 *Examen de los ingenios*.

Hulme, Peter

1986 *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492 –1797*. London: Methuen.

1985 "Polytropic Man: Tropes of Sexuality and Mobility in Early Colonial Discourse". En: *Europe and Its Others*. Editado por Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, y Diana Loxley. Colchester, Eng.: University of Essex.

Hunt, Lynn (Ed.)

1991 *Eroticism and the Body Politic*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hutcheson, Gregory S.

2001 "The Sodomitic Moor: Queerness in the Narrative of Reconquista" En: *Queering the Middle Ages*. Editado por Glenn Burger y Steven

F. Kruger. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Iriarte, Isabel

1996 “Textilería andina”. Papel presentado en el Colegio andino, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Julio 23.

Isbel , Billie Jean

1997 “De inmaduro a duro: Lo simbólico femenino y los esquemas an- dinos de género”. En: *Más al á del silencio: Las fronteras del género en los Andes*. Editado por Denise Y. Arnold. La Paz, Bol.: ILCA/ CIASE.

1976 “La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual andina”. *Estudios andinos*, 5: 37-56.

1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Vil age*. Aus- tin: University of Texas Press.

Jacobs, Sue-Ellen; Wesley Thomas; y Sabine Lang

1997 *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spiritualily*. Urbana: University of Illinois Press.

Jara, Rene, y Nicholas Spadaccini

1989 *(1492-1992): Rediscovering Colonial Writing Hispanic Issues*, no. 4. Minneapolis: Prisma Institute.

Jiménez de la Espada, Marcos

1965 “Antecedentes”. En: *Relaciones geográficas de Indias-Peru*. Bibliote-ca de

Autores españoles. Editado por José Urbano Martínez Carre-
ras. Madrid: Atlas.

Jordan, Mark D.

1997 *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press.

Kaliman Ricardo

1994 "La palabra que produce regiones: El concepto de región desde la teoría literaria". Tucumán, Arg.: Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos.

1995 "Sobre los sentidos del concepto de lo andino". No Publicado.

Kauffman Doig, Federico

1979 *Sexual Behavior in Ancient Peru*. Lima: Kompahtos.

Kel y-Gadol, Joan

1977 "Did Women Have a Renaissance?" En: *Becoming Visible: Women in European History*. Editado por Joan Kel y-Gadol. Boston: Houghton-Mifflin.

Kimball, Geoffrey

1993 "Aztec Homosexuality: The Textual Evidence". *Journal of Homosexuality* 26: 7-24.

King, Margaret L.

1991 *Women in the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press.

Kirsch, Max H.

2000 *Queer Theory and Social Change*. New York and London: Rout-ledge.

Krabbenhoft, Ken

1999 *The Poems of St John of the Cross*. New York: Harcourt Brace.

Kristal, Efraín

1993 “Fábulas clásicas y neoplatónicas en los Comentarios reales de los Incas”. En: *Homenaje a José Durand*. Editado por Luis Cortest. Ma-drid; Editorial Verbom.

Kristeva, Julia

1982 *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Traducido por Leon S. Rou- diez. New York: Columbia University Press.

Lagos, Cora

1997 “Confrontando imaginarios: Oralidad, pintura y escritura en Mé-xico colonial”. PhD diss., University of Michigan.

Laqueur, Thomas

1990 *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Larco Herrera, Rafael

1965 *Checan*. Geneva: Nagel Publications.

Larson, Catherine

1992 “Reforming the Golden Age Dramatic Canon: Women’s Writing,

Women’s Voice, and the Question of Value”. *Gestos*, 14:117-125.

Las Casas, Bartolomé de

1967 *Apologética historia sumaria*, 2 vols. Editada por Edmundo

O’Gorman. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma

de México.

1977 *Brevísima relación de la destrucción de las indias, 1552*. Editado por Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Fundación Universitaria es-pañola.

1892 “De las antiguas gentes del Perú”. En: *Colección de libros españoles

raros o curiosos*. Editado por D. Marcos Jiménez. Madrid: Manuel

G. Hernández.

1965 *Historia de las indias, 1547*. Editado por Agustín Mil ares Carlo.

Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Lavrin, Asunción (Ed.)

1989 *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln: Uni-

versity of Nebraska Press.

Leacock, Eleanor

1986 “Women’s Status in Egalitarian Societies: Implications for Social Evolution”. En: *American Ethnologist*, 13: 118-130.

Leap, William L.

1996 *Word’s Out: Gay Men’s English*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lees, Clare A.

199 *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

León, Luis de

s.f *La perfecta casada y poesías selectas*. Editado por Florencia Grau. Barcelona: Editorial Iberia, n.d.

Leonard, Irving A.

1964 *Books of the Brave: Being an Account of Books y the Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-century New World*. New York: GordianPress.

Levi-Strauss, Claude

1969 *Elementary Structures of Kinship*. Traducido por James Harle Bell y John Richard von Sturmer. Editado por Rodney Needham. Boston: Beacon Press.

Libis, Jean

2001 *El mito del andrógino.* Madrid: Ediciones Siruela.

Lienhard, Martin

1991 *La voz y su huel a: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*. Hanover, NH: Ediciones del Norte.

Lockhart, James

1972 *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*. Austin: University of Texas Press.

1968 *Spanish Peru 1532-1560: A Colonial Society. Madison*. University of Wisconsin Press.

López Baralt, Mercedes

1988 *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*. Madrid: Hyperión.

MacCormack, Sabine G.

1990 "Children of the Sun and Reason of State Myths, Ceremonies and Conflicts in Inca Peru". En: *Latin American Studies Center Series,* no. 6. College Park: University of Maryland.

1991 *Religion in the Andes.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Maclean, Ian

1980 *The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intel ectual Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mannarelli, María Emma

199 *Pecados públicos: La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ediciones Flora Tristán.

1990 “Sexualidad y desigualdades genéricas en el Perú del siglo XVI”. *Allpanchis*, 35-36, no. 1: 225-248.

Mannheim, Bruce

1991 *The Language of the Inca since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.

Marcus, Leah S.

1992 “Renaissance and Early Modern Studies”. En: *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*. Editado por Stephen Greenblatt y Giles Gunn. New York: Modern Language Association.

Marín-Granada, Nicolás

1974 “Señor y vasallo”. *Romanische Forschungen*, 86: 451-461.

Martin, Luis

1983 *Daughters of the Conquistadores: Women of the Viceroyalty of Peru*. Dal as: Southern Methodist University Press.

Mason, Peter

1990 *Deconstructing America: Representations of the Other*. New York: Routledge.

1997 “Sex and Conquest: A Redundant Copula”. En: *Anthropos*, 92: 577-582.

Matienzo, Juan de

1910 *El gobierno del Perú*. Buenos Aires.

Maus, Katherine Eisaman

1993 “A Womb of His Own: Male Renaissance Poets in the Female Body”. En: *Sexuality and Gender in Early Modern Europe: Institutions, Texts, Images*. Editado por James Grantham Turner. Cambridge: Cambridge University Press.

Mazzotti, José Antonio

1996 *Coros mestizos del Inca Garcilaso: Resonancias andinas*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

McDowel , John H.

1992 “Exemplary Ancestors and Pernicious Spirits”. En: *Andean Cosmologies through Time*. Editado por Robert V. H. Dover, Katherine E. Seibold, y John H. McDowel . Bloomington: Indiana University Press.

McKendrick, Melveena

1974 *Woman and Society in the Spanish Drama of the Golden Age: A*

Study of the “Mujer Varonil” . Cambridge: Cambridge University Press.

Medina, José Toribio

1956 *Historia del tribunal de la Inquisición de Lima*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina.

Mendoza, Zoila S.

2000 *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

Menéndez Pidal, Ramón

1950 *El Cid Campeador*. Madrid: Espasa-Calpe.

Mignolo, Walter

1995 *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

1995 “Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 41: 9-31.

2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Millones, Luis

1973 “Nuevos aspectos del Taqui Onqoy”. En: *Ideología mesiánica del mundo andino*. Editado por Juan M. Ossio. Lima.

1981 “Reflexiones en torno al romance en la sociedad indígena: Seis re-

latos de amor”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 8*, no. 14: 7-29.

Millones-Figueroa, Luis
1997 “El demonio en la Crónica del Perú de Cieza de León”. En: *Cuadernos*, 61:179-185.

Mil s, Kenneth R.
1997 *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation 1640-1750*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Miró Quesada, Aurelio
1985 “Prólogo”. En: *Comentarios reales*. Por Garcilaso de la Vega, 2 vols. Editado por Aurelio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Mirrer, Louise
1996 *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Mitchel , William P., y Barbara H. Jaye
1996 “Pictographs in the Andes: The Huntington Free Library quechua Catechism”. En: *Latin American Indian Literatures Journal 12*, no.1: 1-42.

Mohillo, Silvia, y Robert McKee Irwin (Eds.)

1998 *Hispanisms and Homosexualities*. Durham, NC: Duke University Press.

Molina Martínez, Miguel

1991 *La leyenda negra*. Madrid: Editorial Nerea.

Montesinos, Fernando

1989 “Memorias antiguas historiales y políticas del Perú”. 1644. *Colección de libros españoles raros y curiosos*, vol. 16. Madrid: Miguel Ginesta, 1882.

Montiel, Edgar

1989

“EI Inca Garcilaso en el laberinto de la soledad”. En: *Cuadernos Americanos 3*, no.18: 200-210.

Montrose, Louis

1993 “The Work of Gender in the Discourse of Discovery”. En: *New World Encounters*. Editado por Stephen Greenblatt. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Moraña, Mabel (Ed.)

1997 Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Moreiras, Alberto

1997 “José María Arguedas y el Fin de la transculturación”. En: Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Editado por Mabel Moraña. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Morris, Craig

1998 “Inka Strategies of Incorporation and Governance”, En: *Archaic States*. Editado por Gary M. Feinman y Joyce Marcus. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Murra, John V.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios peruanos.

Murra, John V.; Nathan Wachtel; y Jacques Revel (Eds.)

1986 *Anthropological History of Andean Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Murray, Stephen O.

1987 *Male Homosexuality in Central and South America*. San Francisco: Instituto Obregon.

Oliva, Giovanni Anello, s.j.

1988 *Historia del reino y provincias del Perú*. Editado por Carlos M. Gálvez Peña, Lima: Pontificia Universidad católica del Perú, Fondo

Editorial.

Ortiz, Fernando

1995 *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar.* Traducido por Harriet de Onis. Durham, NC: Duke University Press.

Ortner, Sherry

1974 “Is Female to Male as Nature Is to Culture?”. En: *Women, Culture, and Society*. Editado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere. Stanford, CA: Stanford University Press.

Osorio, Alejandra

1990 “Seducción y conquista: Una lectura de Guaman Poma”. *Alpanchis 35-36*, no. 1: 293-330.

Parker, Andrew; Mary Russo; Doris Sommer; y Patricia Yaeger (Eds.)

1992 *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge.

Pastor Bodmer, Beatriz

1992 *The Armature of Conquest: Spanish Accounts of the Discovery of America, 1492-1589*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Paul, Anne

1990 *Paracas Ritual Attire: Symbols of Authority in Ancient Peru*. Norman: University of Oklahoma Press.

Pease, Franklin

1990 “Inka y kuraka: Relaciones de poder y representación histórica”. *Latin American Studies Center Series*, no. 8, College Park: University of Maryland.

Peloubet, F. N. (Ed.)

1925 *Peloubet’s Bible Dictionary*. Chicago: John C. Winston.

Peres, Phyllis

1996 “Subaltern Spaces in Brazil”. *Dispositio*, 6: 113-126.

Pérez de Tudela Bueso, Juan

1963 “Estudio preliminar”. En: *Crónicas del Perú*. Biblioteca de Autores españoles. Madrid: Real Academia española.

Pérez Fernández, Isacio

1986 *Bartolomé de Las Casas en el Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales andinos Bartolomé de Las Casas.

Perry, Mary Elizabeth

1990

Gender and Disorder in Early Modern Spain. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Platt, Tristan

1976 “Espejos y maíz. Temas de estructura simbólica andina”. En: *Cuadernos de Investigación CIPCA*, no. 1. La Paz: Centro de Investiga-

ción y Promoción del Campesinado.

1986 “Mirrors and Maize: The Concept of Yanantin among the Macha of Bolivia”. En: *Anthropological History of Andean Polities*. Editado por John V. Murra, Nathan Wachtel, y Jacques Revel. Cambridge: Cambridge University Press.

Poirier, Guy

1993 “French Renaissance Travel Accounts: Images of Sin, Visions of the New World”. *Journal of Homosexuality 25*, no. 3: 215-229.

Polo de Ondegardo, Juan

1916 “lnformaciones acerca de la religión y gobierno de los incas, 1559”. En: *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, vols. 3 y 4. Lima: Sanmartí.

Porras Barrenechea, Raúl

1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*. Editado por Franklin Pease G. Y. Lima: Biblioteca Clásica del Perú.

Pratt, Mary Louise

1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.

Rabasa, José

1993 *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrisrn*. Norman: University of Oklahoma Press.

1994 “On Writing Back: Alternative Historiography in La Florida del Inca”. *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Editado por Chanady Amaryl . Minneapolis: University of Minnesota Press.

1989 “Utopian Ethnography in Las Casas’s Apologética” En: *1492/1992 Re/Discovering Colonial Writing*. Editado por Rene Jara y Nicholas Spadaccini. Hispanic Issues, no. 4. Minneapolis: Prima Institute.

Rama, Ángel

1984 *La ciudad letrada*. Hanover, NH: Ediciones del Norte.

1982 *Transculturación narrativa en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Ramos, Gabriela, comp.

1994 *La venida del reino: Religión, evangelización y cultura en America, siglos XVI-XX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

Reiter, Rayna

1975 *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

Resina, Juan Ramón

1984 “El honor y las relaciones feudales en ‘El poema de mío Cid.’” En: *Revista de Estudios Hispánicos 18,* no. 3: 417-428.

Ringrose, Kathryn M.

1994 “Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in. Byzantium”. En: *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Editado por Gilbert Herdt. New York: Zone Books.

Rodríguez Fernández, Celso

1991 *La pasión de S. Pelayo*. Edición crítica, con traducción y comentarios. Monografías de Universidad de Santiago de Compostela, vol. 160. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Rojas, Fernando de

1997 *La Celestina*. Editado por Dorothy S. Severin. Madrid: Cátedra.

1955 *The Celestina: A Novel in Dialogue*. Traducido por Lesley Byrd Simpson. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Roscoe, Wil

1998 *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. New York: St. Martin’s Press.

1997 “Gender Diversity in Native North America: Notes toward a Uni-

fied Analysis”. En: *A Queer World*. Editado por Martin Duberman. New York: New York University Press.

1994 “How to Become a Berdache: Toward a Unifed Analysis of Gender Diversity”. En: *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Editado por Gilbert Herdt. New York: Zone Books.

1996 “Mapping the Perverse”. *American Anthropologist 98,* no. 4: 860-862.

1991 *The Zuni Man- Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1978 “Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca”. En: *Historia y Cultura 9*: 119-154.

1992 *Pachacarnac y el señor de los milagros*. Lima: Instituto de Estudios peruanos.

1995 “Visión andina pre-hispánica de los géneros”. En: *Otras pieles: Género, historia, y cultura*. Compilado por Maruja Barrig y Narda Henríquez. Lima: Pontificia Universidad católica del Perú.

Ruiz de Arce, Juan

1933 “Relación de servicios en indias, 1545”. En: Boletín de la Real Academia de Historia, 102: 327-384.

Ruiz de Navamuel, Álbaro

1874 “Informaciones de las idolatrías de los incas e indios y de como se enterraban, etc. 1574”. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas*. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández.

Said, Edward

1993 *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.

1978 *Orientalism*. New York: Vintage.

1983 *The World, the Text, the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Salles-Reese, Verónica

1995 “Yo Don Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua… digo”. *Revista Iberoamericana 61* (1995): 170 –171: 107-118.

Salomon, Frank

1997 “‘Conjunto de nacimiento’ y ‘Línea de esperma’ en el manuscrito de Huarochirí (ca. 1608)”. En: *Más al á del silencio: Las fronteras de género en los Andes*. Editado por Denise Y. Arnold. La Paz: ILCA/ CIASE.

1990 “Nightmare Victory: The Meaning of Conversion among Peruvian

Indians (Huarochiri, 1608?)”. *Latin American Studies Center Series*, no. 7. College Park: University of Maryland.

Sánchez, Ana

1991 *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

Sánchez, Luis Alberto

1950 *La literatura peruana*. Vol.2. Buenos Aires: Editorial Guarania.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Juan de

1992 “Relación de antigüedades deste reyno del Pirú, 1613”. Varios: *Antiguidades del Perú*. Editado por Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid: Historia 16.

1993 “Relación de antigüedades deste reyno del Perú, 1613”. Editado por Pierre Duviols y Cesar Itier. Cuzco: Centro de Estudios Regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

Santo Tomas, Domingo de

1994 *Gramática o Arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Madrid.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1965 *Historia índica, 1572* Biblioteca de Autores españoles, vol. 135. Madrid: Ediciones Atlas.

1999 *History of the Incas*. Traducido por Sir Clements Markham. Mine-

ola, NY: Dover.

Saville, Marshall Howard

1910 *The Antiquities of Manabi, Ecuador*. New York: Irving Press.

Schlegel, Alice

1990 “Gendered Meanings: General and Specific”. En: *Beyond the Sec-*

ond Sex: New Directions in the Anthropology of Gender. Editado

por Peggy Sanday y Ruth Goodenough. Philadelphia: University of

Pennsylvania Press.

Sedgwick, Eve

1985 *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New

York: Columbia University Press.

1990 *Epistemology of the Closet*. Berkeley & Los Angeles: University of
California Press.

Sepúlveda, Juan Ginés de

1987 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, 1547*.

Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Severin, Dorothy Sherman

1989 *Tragicomedy and Novelistic Discourse in Celestina*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Sigal, Pete

2003 *From Moon Goddesses toVirgins: The Colonization of Yucatecan Maya Sexual Desire*. Austin: University of Texas Press.

2003 *Infamous Desire: Male Homosexuality ln Colonial Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.

Silverblatt, Irene

1987 *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.* Princeton NJ: Princeton University Press.

Smith, Paul Julian

1989 *The Body Hispanic: Gender and Sexuality in Spanish and Spanish American Literature.* New York: Oxford University Press.

Sommer, Doris

1999 *Proceed with Caution when Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge, MA; Harvard University Press.

1993 “Resisting the Heat”. *Cultures of United States lmperialism*. Editado por Amy Kaplan y Donald Pease. Durham, NC: Duke University Press.

Spitta, Sylvia

1995 *Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America*. Houston: Rice University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty

1988 “Can the Subaltern Speak?” En: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Chicago: University of Illinois Press.

Stavig, Ward

1996 *Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial*. Lima: Instituto de Estudios peruanos/ University of South Florida.

Stern, Steve J.

1982 *Peru’s lndian Peoples and the Chal enge of Spanish Conquest*. Madison: University of Wisconsin Press.

Stoler, Ann Laura

1995 *Race and the Education of Desire*. Durham, NC: Duke University Press.

Sumario del concilio de 1567

1919 En: *Organización de la iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI*. Documentos del Archivo de indias, vol.2:154-233. Editado por Roberto Levillier. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

Surtz, Ronald E.

1995 *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The*

Mothers of Teresa de Ávila. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Synnott, Anthony

1995

The Body Social: Symbolism, Self and Society. London: Routledge.

Taussig, Michael T.

1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Todorov, Tzvetan

1987 *The Conquest of America: The Question of the Other*. Traducido por Richard Howard. New York: Harpers.

Toledo, Francisco de

1882 "Informaciones acerca del señorio y gobierno de los incas hechas por mandado de Don Francisco de Toledo Virey del Perú 1570-1572". En: *Colección de Libros españoles Raros o Curiosos*, vol. 16,131259. Madrid: Miguel Ginesta.

Towle, Evan B., y Lynn M. Morgan

2002 "Romancing the Transgender Native: Rethinking the Use of the 'Third Gender' Concept". *GLQ 8*, no. 4: 469-497.

Trexler, Richard C.

2003 "Gender Subordination and Political Hierarchy in Pre-Hispanic

America”. En: *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*. Editado por Pete Sigal. Chicago: University of Chicago Press.

1995 *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Ugarteche, Oscar

1993 *Historia, sexo y cultura en el Perú*. Lima: Abraxas Editoria.

Urbano, Henrique

1987 “El escándalo de Chucuito y la primera evangelización de los Lupaqa (Perú)”. Nota en turno a un documento inédito de 1574. *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, 2: 203-228.

1986 “Historia de la iglesia y etnología religiosa en el sur andino”. *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, 1: 249-269.

1990 “Huayna Capac y sus enanos: Huel as de un ciclo mítico andino prehispánico”. En: *Historia y Cultura 20*: 281-293.

1981 *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas*.

Cuzco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

Urton, Gary

1981 At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology. Austin: University of Texas Press.

1990 *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.

2003 *Signs of the Inka Khipu*. Austin: University of Texas Press.

Valera, Blas

1992 “De las costumbres antiguas de los naturales del Perú”. Varios. *Antiguidades del Perú, 1590*. Editado por Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid: Historia 16.

Valverde, Fray Vicente

1969 *Carta relación de Fray Vicente Valverde a Carlos V sobre la conquista del Perú. 1539*. Editado por Juan José Vega. Lima: Ediciones Universidad Nacional de Educación.

Van Deusen, Nancy K.

1990 “Los primeros recogimientos para doncel as mestizas en Lima y Cuzco, 1550-1580”. *Allpanchis* 35-36, no.1i: 249-292.

Vargas Llosa, Mario

1993 *Lituma en los Andes*. Barcelona: Editorial Planeta.

1996 *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenis-*

mo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Vargas Ugarte, Rubén

1953 *Historia de la iglesia en el Perú (1511-1568)*, 2 vols. Lima: Imprenta Santa María.

Velasco, Sherry

2000 "Marimachos, Hombrunas, Barbudas: Masculine Women in Cervantes". *Bul etin of the Cervantes Society of America 20*, no. 1: 69-78.

Verdesio, Gustavo

2000 "En busca de la materialidad perdida: Un aporte crítico a los proyectos de recuperación de las tradiciones aborígenes propuestas por Kush, Dussel y Mignolo". En: *Revista Iberoamericana 192*: 625-638.

1997 "Revisando un modelo: Ángel Rama y los estudios coloniales". En: Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Editado por Mabel Moraña. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

2001 "Todo lo que es solido se disuelve en la academia: Sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material". En: *Revista de Estudios Hispánicos*, 35: 633-660.

Vidal, Hernán

1985 *Sociohistoria de la literatura colonial hispanoamericana: Tres lecturas orgánicas*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.

Vil asante Sullca, Fritz N.

2000 "De fiestas y rituales, al juego, humor, erotismo, sexualidad y la vida cotidiana". Artículo presentado en: *De Amores y Luchas: Diversidad Sexual, Derechos Humanos y Ciudadanía* (Simposio). Universidad Nacional de San Marcos, Lima, Septiembre 13.

Villegas, Juan

1975 *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1569-1600. Provincia eclesiástica del Perú*. Montevideo: Instituto Teológico de Uruguay.

White, Hayden

1987 *The Content of the Form*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

1978 *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Williams, Craig

1999 *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, Walter L.

1986 *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press.

Winkler, John J.

1990 *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece.* New York: Routledge.

Zamora, Margarita

1987 "Filología humanista e historia indígena en los Comentarios reales". En: *Revista Iberoamericana 53*, no.140: 547-558.

1988 *Language, Authority, and Indigenous History in the Comentarios Reales de los incas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zárate, Agustín de

1995 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Editado por Franklin Pease G. Y. y Teodoro Hampe Martínez. Lima: Pontificia Universidad católica del Perú, Fondo Editorial.

Zuidema, R. Tom

1990 *Inca Civilization in Cuzco*. Traducido por Jean-Jacques Decoster. Austin: University of Texas Press.

Document Outline